This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
2976
.N5

G. S. Morris 1885

Neue

Kritik der Vernunft

61622.

von

Jakob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1807.

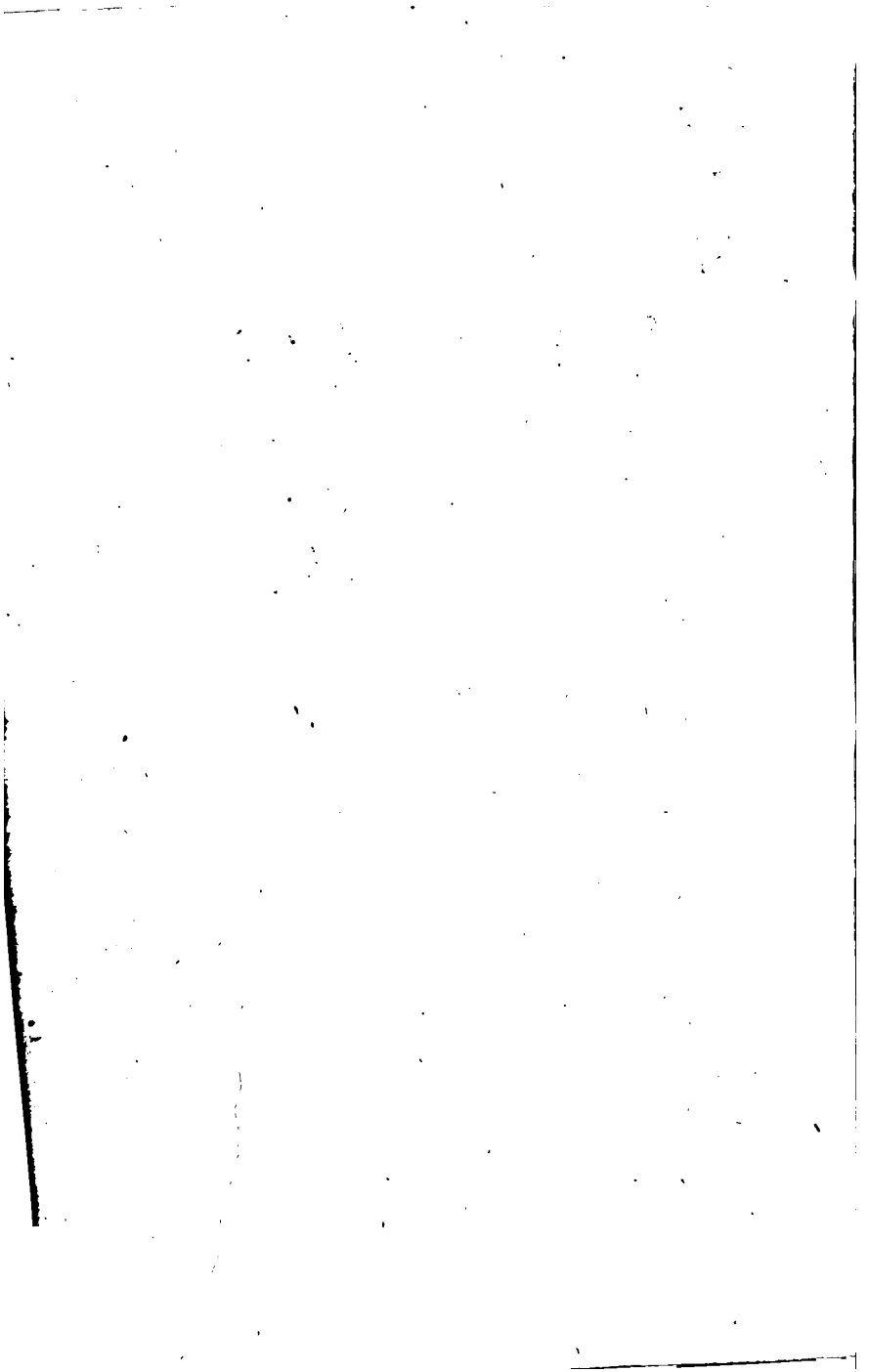
Kritik

der

erkennenden Vernunft.

Drittes Buch.

Unterſuchung des logiſchen Gedankenlaufes ſeinem Gehalte nach.



Einleitung.

1) Was iſt Metaphyſik?

§. 86.

Das Wort Metaphyſik iſt bey vielen unſrer Philoſophen ein wenig aus der Mode gekommen, mit der Behauptung, es gebe keine Metaphyſik. Dieſe Behauptung aber beruht nur auf einen Wortſtreit. Beſtimmen wir den Begriff nach den Hoffnungen einzelner Philoſophen, z. B. der Wolfiſchen Schule, ſo kann es freylich auf mancherley Weiſe keine Metaphyſik geben, ſehen wir hingegen auf die letzte Abſicht mit ihrem Begriffe, ſo giebt es entweder überhaupt keine Philoſophie oder auch Metaphyſik. Wir theilen dann alle Philoſophie in Logik oder formale Philoſophie, und in Metaphyſik oder materiale Philoſophie. Die Formen der Logik für ſich ſind durchaus leer, denn ſie gehören nur dem wiederbeobachtenden Vermögen, wenn es nicht einen Gegenſtand giebt, welcher hier beobachtet werden ſoll, dieſer iſt die Metaphyſik. Wir bezeichnen alſo mit dieſem Worte den Gehalt der philoſophiſchen Spekulation überhaupt. Dies trifft gerade mit dem Thema unſrer jetzigen Unterſuchung

zuſammen. Wir beobachteten bisher unſre Erkenntniſſe in den Sinnesanſchaunngen, ihrem gedächtnißmäßigen und zuletzt ihrem logiſchen Gedankenlaufe des Denkens. Bey dem logiſchen Gedankenlaufe fanden wir, daß er unmittelbar die Phänomene eines Reflexionsvermögens zeige, durch welches wir aber nur dasjenige in uns zu beobachten ſuchten, was dem innern Sinne ſonſt verborgen bliebe. Wir beſtimmen weiter, der eigentliche Gegenſtand dieſer Beobachtung, die Erkenntniß, deren wir uns nur auf dieſe künſtliche Weiſe bewußt werden können, ſey das philoſophiſche der Erkenntniß, welches, wenn es vollſtändig beobachtet oder vor der Reflexion aufgefaßt wäre, die Philoſophie als Wiſſenſchaft darſtellen würde. Von dieſer Philoſophie lernten wir nun, gleich jenen leeren, formalen Theil, die Logik kennen, weil er nur aus der Reflexion ſelbſt entſprang, und den Einfluß der künſtlichen Wiederbeobachtung auf die Erkenntniſſe enthielt, ohne der Beobachtung einen Gegenſtand zu geben. Der Gehalt des logiſchen Gedankenlaufes muß alſo eigentlich in dem liegen, was durch Reflexion neues in uns beobachtet wird, dies nannten wir ſo eben Metaphyſik.

Die Sinnesanſchauung giebt uns den erſten Inhalt der Erkenntniß einer äußern und innern Welt, die mathematiſche Anſchauung bringt in dieſen Stoff die erſte Verbindung. Der durch die mathematiſche Anſchauung in Raum und Zeit verbundene Stoff wird dann durch die Reflexion zu hiſtoriſcher und mathematiſcher Wiſſenſchaft erhoben. Hier giebt aber die Reflexion und der logiſche Gedankenlauf zur hiſtoriſchen Wiſſenſchaft nichts hinzu, als Zuſammenordnung der Theile, aller Inhalt liegt in der ſinnlichen Anſchauung der Erfahrung; ebenfalls zur mathematiſchen Wiſſenſchaft thut die Reflexion nichts hinzu, als Zuſammen-

hang und Anordnung, denn der Inhalt liegt jederzeit in der Anschauung. Aber über diese beyden Systeme zeigt sich für unser Bewußtseyn in der Reflexion selbst noch die philosophische Wissenschaft, diese hat ihren Inhalt in gewissen Principien und Grundsätzen, deren wir uns ohne Reflexion gar nicht bewußt seyn würden. Wo nimmt nun die Reflexion dieses Bewußtseyn der philosophischen Principien her? Wie kommt sie zu diesem eigenthümlichen Inhalt des logischen Gedankenlaufes? Selbst geben kann ihn sich der logische Gedankenlauf nicht, denn die Reflexion ist ein leeres Vermögen der Wiederbeobachtung; er muß in ursprünglichen Erkenntnissen der Vernunft liegen, deren wir uns unmittelbar nicht bewußt werden können, sondern nur mittelbar durch Reflexion. Unsre jetzige Aufgabe ist also, durch genaue Beobachtung den eigenthümlichen Inhalt des logischen Gedankenlaufes kennen zu lernen, zu zu sehen, welche philosophische Principien sich in unsrer innern Erfahrung finden, und wie diese in der Vernunft und ihrer ursprünglichen unmittelbaren Erkenntniß entspringen.

Der wichtigste Satz für die neuere Philosophie ist, daß die logische Vernunft als Reflexionsvermögen ein bloßes Vermögen der Wiederhohlung von Erkenntnissen ist, welche jederzeit als das Beobachtete als unmittelbare Erkenntniß ihr in der Vernunft schon zu Grunde liegen. Mit Vollständigkeit werden wir uns unsrer Erkenntniß nur in Sätzen der Reflexion bewußt, aber unter diesen kann sich die Reflexion nur die leeren logischen analytischen Urtheile selbst geben, welche eben deswegen keine Erweiterung unsrer Erkenntnisse enthalten, und die erweislichen Urtheile, welche wir durch logische Schlußformen aus sonst schon gegebenen Grundurtheilen ableiten.

Die synthetischen Grundurtheile hingegen enthalten eigentlich den ganzen Fond unsers Wissens. Unter ihnen beruhen die der historischen und mathematischen Wissenschaft auf Anschauung durch Demonstration, in philosophischer Wissenschaft sollten sie nur durch Deduktion begründet werden können. Philosophische Grundsätze, welche sich weder beweisen noch demonstriren lassen, sind folglich die schwierigsten von allen Urtheilen; sie sind das Vorausgesetzte in allen philosophischen Beweisen, welches nie selbst, sondern nur in seinen Folgesätzen vor dem gemeinen Bewußtseyn erscheint, indem es nicht zur Anschauung werden kann. Wir brauchen zwar häufig die Folgesätze der praktischen Philosophie, indem wir über Pflicht und Recht urtheilen, allein die höchsten Grundsätze des Glaubens an die Freyheit und die Gottheit, woraus diese bewiesen werden, kommen im gemeinen Bewußtseyn entweder gar nicht vor, oder sind bestrittene Sätze. Diese nur deducirbaren Grundsätze sind das letzte Resultat der künstlichsten Abstraktionen, es fordert schon die künstlichste Reflexion, um uns ihrer nur abgesondert bewußt zu werden. Wir haben also hier die zwey Aufgaben an die Kritik der Vernunft, erstlich aus einer Uebersicht unserer Erkenntniß, diese Principien aller philosophischen Behauptungen nachzuweisen, und dann für die aufgefundenen aus einer Theorie der Vernunft die Deduktion zu führen.

Was wir also hier suchen, ist Metaphysik, und wir können ihren Begriff dahin angeben: sie ist die Wissenschaft von den Erkenntnissen, deren wir uns 1) nur durch Reflexion 2) in synthetischen Urtheilen bewußt werden; sie enthält also in einem kategorischen System erweisliche Urtheile, welche auf nur deducirbaren höchsten Grundsätzen beruhen. Das erste unterscheidet sie

von hiſtoriſchem und mathematiſchem, das andere von der Logik, das weitere iſt nur Folgerung aus der erſten Beſtimmung, (nach §. 65. u. 70.) das Ganze trifft mit Kants Erklärung einer Wiſſenſchaft von ſynthetiſchen Urtheilen a priori aus bloßen Begriffen genau zuſammen. Entwickelung aus bloßen Begriffen bedeutet eins mit der Auffaſſung nur durch Reflexion, und das a priori, oder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird ſich daraus als Folge ergeben, (§. 63.) weil nur die Sinnesanſchauung einzelne empiriſche Beſtimmungen erhält.

Fraget man nun: wie läßt ſich finden, welche Metaphyſik überhaupt unſrer Vernunft gehöre, was der eigenthümliche Gehalt unſers logiſchen Gedankenlaufes ſey? So geben wir die Antwort aus Kants Vernunft-Kritik: Dogmatismus iſt den Unvorbereiteten das natürlichere Verfahren im Philoſophiren, wir müſſen ihn aber mit Kriticismus vertauſchen.

Alles Streiten und Schwanken in den Verſuchen zur Ausbildung der Metaphyſik hat ſeinen Grund darin, daß wir beym Erklären und Begründen unſrer Erkenntniſſe gewohnt ſind, immer nach objektiven Gründen der transcendentalen Wahrheit zu fragen, wo doch in der That nur von ſubjektiven Gründen und Regeln der empiriſchen Wahrheit die Rede iſt.

Die gewöhnliche Bedeutung der Frage: wie erklärſt du das, wie beweiſt du das, wie leiteſt du das ab? geht immer auf die Anforderung, das Weſen der Dinge auf ſeine höheren Gründe, auf ſeine höhere Einheit zurück zu führen. Im Philoſophiſchen ſind unſre Erkenntniſſe dieſer höchſten Einheit, der höchſten Erklärungsgründe aber gerade dasjenige, was ſelbſt erſt der Begründung am meiſten benöthigt iſt. Alle unſre phyſikaliſchen Erklärungen, z. B., laufen

am Ende zu höchſten philoſophiſchen Prämiſſen der Kauſalität, oder irgend einer Einheit hinauf, wer garantirt uns aber die Gültigkeit von dieſen. Dunkler iſt das Band, welches alle ſittlichen Ideen von dem Glauben an Freyheit, Unſterblichkeit und Gottheit abhängig macht, und wieder um dies letztere wird gerade eigentlich erſt geſtritten. Man meint alſo zwar, die Abſicht der Spekulation gehe auf objektive Sicherſtellung deſſen, was wirklich iſt, wenn man aber zu Spekuliren unternimmt, wird die Unterſuchung von ſelbſt, wenn gleich verworren genug, nach einer andern Seite hin getrieben, die man denn Idealismus nennt, und bald ſucht, bald haßt, ohne ſie zu verſtehen. Schon der Ausdruck: eben die Erkenntniß der oberſten Erklärungsgründe im philoſophiſchen ſoll begründet werden, zeigt, daß hier nach gar keiner objektiven Begründung mehr gefragt werden kann, ſondern, daß wir es nur ſubjektiv mit der Geſchichte unſers eignen Erkennens zu thun haben. Ein Beweis durch Induktion nach bloßen Wahrſcheinlichkeiten findet für ächt philoſophiſche Principien gar keine Stelle, wir haben es alſo nur mit Spekulation zu thun. Dieſe beſchäftigt ſich einzig mit innerer Selbſtbeobachtung, indem ſie aufſucht, welches allgemeine Princip in unſerm Geiſte den einzelnen Anwendungen der Philoſophie ſchon zu Grunde liegt, und nachher nur deduciren kann, wie unſer Geiſt zum Ausſpruch jener Principien komme.

Durch Induktion kann ich wohl, z. B. für die theoretiſche Phyſik, ſo wie ſich die Erfahrungen erweitern, neue objektive Erklärungsgründe für die Erſcheinungen finden, z. B. Elektricität, Oxygene und Hydrogene u. ſ. w., dieſes Verfahren findet aber für Spekulation, und die Unterſuchung der oberſten Gründe unſrer metaphyſiſchen Ueberzeugungen gar keine Anwendung. Denn das Reſultat unſrer

logiſchen Unterſuchungen iſt: rückſichtlich der philoſophiſchen Ausbildung unterſcheidet ſich der ausgebildetſte Philoſoph vom roheſten Verſtande nicht durch Erweiterung ſeines Wiſſens, ſondern nur durch logiſche Deutlichkeit einer Form der Erkenntniß, welche in jeder Vernunft dieſelbe iſt, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt. Objektive Principien laſſen ſich nur in Erfahrungswiſſenſchaften mit Hülfe der Mathematik durch Induktion neu gewinnen, metaphyſiſche Ausbildung hingegen entwickelt ſich ſelbſt nur die ein für allemal aller Beurtheilung in jeder menſchlichen Vernunft zu Grunde liegenden Principien, und iſt mit ihrer Begründung auf eine bloße Deduktion gewieſen.

Der oben (§. 71.) aufgewieſene Unterſchied, ſubjektiver und objektiver Begründung unſrer Erkenntniſſe, charakteriſirt ſich hier ſo, daß jede metaphyſiſche Unterſuchung nur auf mythologiſche Abentheuer ausgehe, ſobald ſie den zweyten Weg einzuſchlagen verſucht, indem ſie dann ihr eignes Geſchäft mit den hevriſtiſchen Maximen einer empiriſchen Naturlehre verwechſelt.

Unſrer jetzigen Aufgabe liegen alſo folgende Fragen zu Grunde: 1) über was für Gegenſtände urtheilen wir, ohne unſer Urtheil auf Anſchauung zu gründen? 2) welche Principien ſetzen wir bey dieſer Beurtheilungsweiſe voraus? 3) wie entſpringen dieſe Principien in unſerm Geiſte? Indem wir die Formen des Reflektirens betrachten, haben wir das, was wir jetzt unterſuchen, das Weſen der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniß in Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung immer ſchon vorausgeſetzt als Thatſache, als dasjenige, was durch die Reflexion beobachtet wird. Jetzt müſſen wir dieſe Thatſachen der innern Erfahrung

vollſtändig ſammeln, und dann vorzüglich fragen, wie kommt unſre Vernunft zu dieſer ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

2) Ueberſicht der Gegenſtände der Metaphyſik.

§. 87.

Das Denken giebt für ſich zu unſern Vorſtellungen nichts hinzu, wodurch wir neue Erkenntniſſe gewinnen, es dient nur zur Selbſtbeobachtung im Erkennen. Soll es aber nichts zweckloſes in unſerm Geiſte ſeyn, ſo muß es Erkenntniſſe geben, deren wir uns ohne ſeine Beyhülfe nicht bewußt werden könnten, die uns ohne Reflexion immer dunkel bleiben müßten. Dies ſind diejenigen, welche wir in Urtheilen ausſprechen, ohne dieſe Urtheile irgend auf Anſchauung zu gründen.

Wir beurtheilen aber, ohne Anſchauung zu Grunde zu legen, alles, was die Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit betrifft. Wir ſetzen hier jedesmal eine allgemeine Geſetzgebung für das Weſen der Dinge voraus, welche wir nicht von der Anſchauung lernen, nach der wir aber doch alles und jedes beurtheilen, was in die Anſchauung fällt. Die höchſte Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, die höchſte Geſetzmäßigkeit des Werthes der Dinge, und Schönheit und Erhabenheit als Geſetz der Natur überhaupt entſprechen jenen drey Ideen.

Ueberhaupt jedes Apodiktiſchen oder Allgemeingültigen können wir uns vollſtändig nur in Urtheilen bewußt werden, jedes Apodiktiſche wird alſo auch ſeinen Antheil an unſ-

rer jetzigen Unterſuchung fordern. Dies giebt dann folgende Ueberſicht.

Das erſte Allgemeingültige, welches wir in unſern Erkenntniſſen fanden, war die reine mathematiſche Anſchauung, zu dieſer kam die Logik hinzu, deren Grundſätze als Principien der analytiſchen Erkenntniß unmittelbar aus der Form des Begreifens und Urtheilens entſprangen. Die logiſche Form ſelbſt war die Form der Auffaſſung einer in unſern Erkenntniſſen vorhandenen analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit, unter deren Vorausſetzung wir die Theorie des logiſchen gegeben haben, wie wir aber überhaupt zur analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit in unſrer Erkenntniß kommen, haben wir bisher noch nicht gezeigt, alſo ſelbſt die Theorie des logiſchen erwartet noch im folgenden ihre gänzliche Vollendung. Ebenfalls die mathematiſche Anſchauung haben wir bisher wohl als Thatſache in unſern Erkenntniſſen aufgewieſen, wie wir aber hier dazu gelangen, aus der bloßen unmittelbaren Anſchauung einer ſolchen Konſtruktion apodiktiſche Urtheile zu ziehen, iſt aus dem bisherigen nicht klar.

Zu dieſen mathematiſchen und logiſchen apodiktiſchen Principien kommen nun noch die metaphyſiſchen in ſynthetiſchen Urtheilen aus bloßen Begriffen hinzu, um deren Ueberſicht es uns hier eigentlich zu thun iſt.

Durch die demonſtrabeln Urtheile entſteht in unſrer Erkenntniß eine Weltkenntniß, oder Kenntniß der Natur der Dinge in Raum und Zeit nach äußern Geſetzen des Daſeyns der Materie, und innern Geſetzen des Daſeyns der Vernunft. Zu dieſer bringt die Metaphyſik erſtlich die allgemeinſten Geſetze der Nothwendigkeit und Verbindung hinzu, und heißt in ſo fern ſpekulative Philoſophie.

Die erste nur assertorische Erkenntniß durch Wahrnehmung oder Sinnesanschauung (§. 63.) nennen wir gemeinhin Erfahrungserkenntniß. Erfahrung aber besteht nicht nur in Wahrnehmungen, sondern sie ist mittelbare apodiktische Erkenntniß, indem sie das einzelne empirische Bewußtseyn zu einem Bewußtseyn überhaupt erhebt. Erfahrung enthält den nothwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen. Es kommt in der Erfahrung über die bloße Wahrnehmung noch die mathematische Form, und über diese noch eine metaphysische apodiktische Bestimmung im vollständigen Erfahrungsurtheil hinzu. Wir haben in jedem synthetischen Urtheil des gemeinen Lebens über dasjenige, was wir unmittelbar sehen, hören oder sonst wahrnehmen, noch mathematische Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, dann aber auch noch allgemeine Begriffe wie Größe, Realität, Substanz, Ursach, Daseyn und Nothwendigkeit, welche von metaphysischem Ursprunge, eine bloße Zuthat des logischen Gedankenlaufes zur Wahrnehmung sind, um diese zur Erfahrung zu machen. Hierdurch kommt Zusammenhang mit den Principien der nothwendigen Einheit und Verbindung zur Wahrnehmung hinzu, und diese Principien heißen Principien der Möglichkeit der Erfahrung, weil wir nur durch sie mehr in der Erfahrung als in der Wahrnehmung besitzen. Die Verbindung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung giebt uns dann unsre vollendete Naturerkenntniß unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. So macht Metaphysik mit ihrem ersten spekulativen Theile Anspruch auf die Vollendung unsrer ersten Erkenntniß aus der sinnlichen Anschauung, indem sie zu derselben reine Verstandesbegriffe hinzubringt, sie bildet so den metaphysischen Theil der Physik als metaphysische Wissenschaft, die sich noch ganz an den Stoff der Erfahrung anschließt.

Jede andere uns mögliche Erkenntniß muß mit dieſer Erkenntniß der Natur, mit der metaphyſiſchen Erkenntniß der Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, in Verbindung treten, ſie kann nur durch Beziehung auf die Natur von Anwendung ſeyn. Denn wir beſitzen keine andere Anſchauung gegebener Gegenſtände, als die ſinnliche in der unmittelbaren Wahrnehmung, alle Erkenntniß in Urtheilen kann alſo nur durch ſie Bedeutung bekommen. Deswegen nennen wir die vollendete Erkenntniß der Natur ausſchließlich das Wiſſen.

Alle apodiktiſchen ſynthetiſchen Principien, welche es noch neben dieſen Principien der Naturerkenntniß in unſrer Vernunft giebt, werden ganz unmittelbar der Vernunft ſelbſt zugehören müſſen, ohne ein poſitives Verhältniß zum Sinn. Sie werden ihre Gewißheit ganz in ſich ſelbſt enthalten, aber in unſern Erkenntniſſen, und wiefern ſie in Urtheilen ſollen ausgeſprochen werden, werden ſie nur in Beziehung auf die Anſchauung, welche dem Wiſſen und der Naturerkenntniß zu Grunde liegt, Anwendung finden.

Nun nennen wir einen Begriff, der ſeinen Gegenſtand direkt in der Anſchauung findet, einen Begriff in engerer Bedeutung oder Verſtandesbegriff, einen Begriff hingegen, der der Vernunft für ſich gehört, und ſeinen Gegenſtand nicht poſitiv in der Sinnesanſchauung zeigen kann, eine Idee. Alle metaphyſiſchen Principien, welche über die Phyſik hinaus gehen, werden alſo auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denſelben Glaube, oder wie man ſonſt will, ſo wird es ſich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verſtandesgebrauche immer geltend machen und erhalten; den Philoſophen aber wird es die ſchwereſte Aufgabe, auf welche

gleichſam geheimnißvolle Weiſe, dieſe von aller Anſchauung unabhängigen Principien in unſre Urtheile kommen.

Wir trennen alle dieſe aus der Idee entſpringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphyſik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegenſatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegenſatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; ſie enthalten ſo in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener phyſiſchen Principien der ſynthetiſchen Einheit. Als ſolche dienen ſie aber nur zur Grundlage zweyer andern Syſteme von Principien, welche ihnen erſt ihre poſitive Bedeutung geben. Das erſte dieſer Syſteme iſt das einer allgemeinen Geſetzgebung des Werthes oder für frey wollende Weſen, Syſtem der Principien des Endzwecks im Daſeyn der Dinge. Die Vernunft ſetzt ſich aus ſich ſelbſt zu den zufälligen Vorſchriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und beſtimmen unſre Gemeinſchaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derſelben auf eine über die Natur als Gegenſtand unſers Wiſſens erhabene intelligible Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen iſt das Princip der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphyſik beſteht alſo aus ſpekulativer Philoſophie, praktiſcher Philoſophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der ſpekulativen Philoſophie gehört eines Theils die metaphyſiſche Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der perſönlichen Würde und der Rech-

Mät des höchſten Gutes; endlich Teleologie iſt die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphyſik iſt eine metaphyſiſche Naturlehre, wodurch ſie nur die ſinnliche Anſchauung mit ihrer mathematiſchen Form zur apodiktiſchen Erkenntniß ergänzt, dieſe Wiſſenſchaft beruht auf den Geſetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Geſetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Kauſalität und Wechſelwirkung bekannt ſind. Der Fortſchritt von da zur Lehre von den Ideen geſchieht in unſerm Bewußtſeyn durch die reine Entgegenſetzung des Wiſſens und Glaubens, welche ſich im gemeinen Bewußtſeyn durch den Widerſtreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir ſetzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf dieſe Vorausſetzung gründet dann erſt die Ethik den Ausſpruch ihres Glaubens an das höchſte Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach äſthetiſchen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anſchauung als ſchön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geſchmacks wird, verbindet damit das religiöſe Intereſſe an der Idee des höchſten Gutes, und geſtaltet ſich ſo zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Spekulationen machen, indem ſie in ihren Principien auch die Ethik ſchon vorausſetzt.

Der ſpekulative Theil der Wiſſenſchaft liegt alſo allen andern zu Grunde, und fordert die erſte Unterſuchu-

In ihm iſt aber das Verhältniß der niedern Metaphyſik zur höheren, das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Lehre von den Ideen die Hauptſache, und das Verhältniß des Begriffes zur Idee überhaupt das wichtigſte Thema aller Spekulation.

Anthropologiſch können wir ſo überſehen, warum wir eben damit anfangen müſſen. Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft liegt der Metaphyſik nach den Beſtimmungen zu Grunde, welche ihr durch die bloße Form ihrer Spontaneität zukommen. Hier gehört aber der ſpekulative Theil nur der Spontaneität des Erkennens für ſich, die andern Theile hingegen entſpringen aus dem, wie die Spontaneität der Erkenntniſſe erſt durch die urſprünglichen praktiſchen Vermögen der Vernunft beſtimmt wird.

Form
der vernünftigen Erkenntniß
oder
Theorie der Einheit und Verbindung.

Erſter Abſchnitt.

Darſtellung der oberſten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unſern Erkenntniſſen.

Erſtes Kapitel.

Von der Einheit und Nothwendigkeit.

1) Von der Nothwendigkeit.

§. 88.

Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntniß zu unterſuchen, welche der Reflexion zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch ſie in uns beobachten wollen. In Rückſicht deſſen fanden wir ſchon: Apodikticität und Nothwendigkeit der Erkenntniß iſt es eigentlich, weſſen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung, dieſe beyden Gegenſtände bieten ſich alſo zuerſt unſrer Unterſuchung an.

Was die Nothwendigkeit betrifft, ſo zeigte uns das Weſen der Reflexion ſchon (§. 63.): die Apodikticität be-

am Ende zu höchsten philoſophiſchen Prämiſſen der Kauſalität, oder irgend einer Einheit hinauf, wer garantirt uns aber die Gültigkeit von dieſen. Dunkler iſt das Band, welches alle ſittlichen Ideen von dem Glauben an Freyheit, Unſterblichkeit und Gottheit abhängig macht, und wieder um dies letztere wird gerade eigentlich erſt geſtritten. Man meint alſo zwar, die Abſicht der Spekulation gehe auf objektive Sicherſtellung deſſen, was wirklich iſt, wenn man aber zu Spekuliren unternimmt, wird die Unterſuchung von ſelbſt, wenn gleich verworren genug, nach einer andern Seite hin getrieben, die man denn Idealismus nennt, und bald ſucht, bald haßt, ohne ſie zu verſtehen. Schon der Ausdruck: eben die Erkenntniß der oberſten Erklärungsgründe im philoſophiſchen ſoll begründet werden, zeigt, daß hier nach gar keiner objektiven Begründung mehr gefragt werden kann, ſondern, daß wir es nur ſubjektiv mit der Geſchichte unſers eignen Erkennens zu thun haben. Ein Beweis durch Induktion nach bloßen Wahrſcheinlichkeiten findet für ächt philoſophiſche Principien gar keine Stelle, wir haben es alſo nur mit Spekulation zu thun. Dieſe beſchäftigt ſich einzig mit innerer Selbſtbeobachtung, indem ſie aufſucht, welches allgemeine Princip in unſerm Geiſte den einzelnen Anwendungen der Philoſophie ſchon zu Grunde liegt, und nachher nur deduciren kann, wie unſer Geiſt zum Ausſpruch jener Principien komme.

Durch Induktion kann ich wohl, z. B. für die theoretiſche Phyſik, ſo wie ſich die Erfahrungen erweitern, neue objektive Erklärungsgründe für die Erſcheinungen finden, z. B. Elektricität, Oxygene und Hydrogene u. ſ. w., dieſes Verfahren findet aber für Spekulation, und die Unterſuchung der oberſten Gründe unſrer metaphyſiſchen Ueberzeugungen gar keine Anwendung. Denn das Reſultat unſrer

logiſchen Unterſuchungen iſt: rückſichtlich der philoſophiſchen Ausbildung unterſcheidet ſich der ausgebildetſte Philoſoph vom roheſten Verſtande nicht durch Erweiterung ſeines Wiſſens, ſondern nur durch logiſche Deutlichkeit einer Form der Erkenntniß, welche in jeder Vernunft dieſelbe iſt, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt. Objektive Principien laſſen ſich nur in Erfahrungswiſſenſchaften mit Hülfe der Mathematik durch Induktion neu gewinnen, metaphyſiſche Ausbildung hingegen entwickelt ſich ſelbſt nur die ein für allemal aller Beurtheilung in jeder menſchlichen Vernunft zu Grunde liegenden Principien, und iſt mit ihrer Begründung auf eine bloße Deduktion gewieſen.

Der oben (§. 71.) aufgewieſene Unterſchied, ſubjektiver und objektiver Begründung unſrer Erkenntniſſe, charakteriſirt ſich hier ſo, daß jede metaphyſiſche Unterſuchung nur auf mythologiſche Abentheuer ausgehe, ſobald ſie den zweyten Weg einzuſchlagen verſucht, indem ſie dann ihr eignes Geſchäft mit den heuriſtiſchen Maximen einer empiriſchen Naturlehre verwechſelt.

Unſrer jetzigen Aufgabe liegen alſo folgende Fragen zu Grunde: 1) über was für Gegenſtände urtheilen wir, ohne unſer Urtheil auf Anſchauung zu gründen? 2) welche Principien ſetzen wir bey dieſer Beurtheilungsweiſe voraus? 3) wie entſpringen dieſe Principien in unſerm Geiſte? Indem wir die Formen des Reflektirens betrachten, haben wir das, was wir jetzt unterſuchen, das Weſen der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniß in Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung immer ſchon vorausgeſetzt als Thatſache, als dasjenige, was durch die Reflexion beobachtet wird. Jetzt müſſen wir dieſe Thatſachen der innern Erfahrung

vollſtändig ſammeln, und dann vorzüglich fragen, wie kommt unſre Vernunft zu dieſer ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

2) Ueberſicht der Gegenſtände der Metaphyſik.

§. 87.

Das Denken giebt für ſich zu unſern Vorſtellungen nichts hinzu, wodurch wir neue Erkenntniſſe gewinnen, es dient nur zur Selbſtbeobachtung im Erkennen. Soll es aber nichts zweckloſes in unſerm Geiſte ſeyn, ſo muß es Erkenntniſſe geben, deren wir uns ohne ſeine Beyhülfe nicht bewußt werden könnten, die uns ohne Reflexion immer dunkel bleiben müßten. Dies ſind diejenigen, welche wir in Urtheilen ausſprechen, ohne dieſe Urtheile irgend auf Anſchauung zu gründen.

Wir beurtheilen aber, ohne Anſchauung zu Grunde zu legen, alles, was die Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit betrifft. Wir ſetzen hier jedesmal eine allgemeine Geſetzgebung für das Weſen der Dinge voraus, welche wir nicht von der Anſchauung lernen, nach der wir aber doch alles und jedes beurtheilen, was in die Anſchauung fällt. Die höchſte Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, die höchſte Geſetzmäßigkeit des Werthes der Dinge, und Schönheit und Erhabenheit als Geſetz der Natur überhaupt entſprechen jenen drey Ideen.

Ueberhaupt jedes Apodiktiſchen oder Allgemeingültigen können wir uns vollſtändig nur in Urtheilen bewußt werden, jedes Apodiktiſche wird alſo auch ſeinen Antheil an unſ-

rer jetzigen Unterſuchung fordern. Dies giebt dann folgende Ueberſicht.

Das erſte Allgemeingültige, welches wir in unſern Erkenntniſſen fanden, war die reine mathematiſche Anſchauung, zu dieſer kam die Logik hinzu, deren Grundſätze als Principien der analytiſchen Erkenntniß unmittelbar aus der Form des Begreifens und Urtheilens entſprangen. Die logiſche Form ſelbſt war die Form der Auffaſſung einer in unſern Erkenntniſſen vorhandenen analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit, unter deren Vorausſetzung wir die Theorie des logiſchen gegeben haben, wie wir aber überhaupt zur analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit in unſrer Erkenntniß kommen, haben wir bisher noch nicht gezeigt, alſo ſelbſt die Theorie des logiſchen erwartet noch im folgenden ihre gänzliche Vollendung. Ebenfalls die mathematiſche Anſchauung haben wir bisher wohl als Thatſache in unſern Erkenntniſſen aufgewieſen, wie wir aber hier dazu gelangen, aus der bloßen unmittelbaren Anſchauung einer ſolchen Konſtruktion apodiktiſche Urtheile zu ziehen, iſt aus dem bisherigen nicht klar.

Zu dieſen mathematiſchen und logiſchen apodiktiſchen Principien kommen nun noch die metaphyſiſchen in ſynthetiſchen Urtheilen aus bloßen Begriffen hinzu, um deren Ueberſicht es uns hier eigentlich zu thun iſt.

Durch die demonſtrabeln Urtheile entſteht in unſrer Erkenntniß eine Weltkenntniß, oder Kenntniß der Natur der Dinge in Raum und Zeit nach äußern Geſetzen des Daſeyns der Materie, und innern Geſetzen des Daſeyns der Vernunft. Zu dieſer bringt die Metaphyſik erſtlich die allgemeinſten Geſetze der Nothwendigkeit und Verbindung hinzu, und heißt in ſo fern ſpekulative Philoſophie.

Die erste nur assertorische Erkenntniß durch Wahrnehmung oder Sinnesanschauung (§. 63.) nennen wir gemeinhin Erfahrungserkenntniß. Erfahrung aber besteht nicht nur in Wahrnehmungen, sondern sie ist mittelbare apodiktische Erkenntniß, indem sie das einzelne empirische Bewußtseyn zu einem Bewußtseyn überhaupt erhebt. Erfahrung enthält den nothwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen. Es kommt in der Erfahrung über die bloße Wahrnehmung noch die mathematische Form, und über diese noch eine metaphysische apodiktische Bestimmung im vollständigen Erfahrungsurtheil hinzu. Wir haben in jedem synthetischen Urtheil des gemeinen Lebens über dasjenige, was wir unmittelbar sehen, hören oder sonst wahrnehmen, noch mathematische Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, dann aber auch noch allgemeine Begriffe wie Größe, Realität, Substanz, Ursach, Daseyn und Nothwendigkeit, welche von metaphysischem Ursprunge, eine bloße Zuthat des logischen Gedankenlaufes zur Wahrnehmung sind, um diese zur Erfahrung zu machen. Hierdurch kommt Zusammenhang mit den Principien der nothwendigen Einheit und Verbindung zur Wahrnehmung hinzu, und diese Principien heißen Principien der Möglichkeit der Erfahrung, weil wir nur durch sie mehr in der Erfahrung als in der Wahrnehmung besitzen. Die Verbindung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung giebt uns dann unsre vollendete Naturerkenntniß unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. So macht Metaphysik mit ihrem ersten spekulativen Theile Anspruch auf die Vollendung unsrer ersten Erkenntniß aus der sinnlichen Anschauung, indem sie zu derselben reine Verstandesbegriffe hinzubringt, sie bildet so den metaphysischen Theil der Physik als metaphysische Wissenschaft, die sich noch ganz an den Stoff der Erfahrung anschließt.

Jede andere uns mögliche Erkenntniß muß mit dieſer Erkenntniß der Natur, mit der metaphyſiſchen Erkenntniß der Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, in Verbindung treten, ſie kann nur durch Beziehung auf die Natur von Anwendung ſeyn. Denn wir beſitzen keine andere Anſchauung gegebener Gegenſtände, als die ſinnliche in der unmittelbaren Wahrnehmung, alle Erkenntniß in Urtheilen kann alſo nur durch ſie Bedeutung bekommen. Deswegen nennen wir die vollendete Erkenntniß der Natur ausſchließlich das Wiſſen.

Alle apodiktiſchen ſynthetiſchen Principien, welche es noch neben dieſen Principien der Naturerkenntniß in unſrer Vernunft giebt, werden ganz unmittelbar der Vernunft ſelbſt zugehören müſſen, ohne ein poſitives Verhältniß zum Sinn. Sie werden ihre Gewißheit ganz in ſich ſelbſt enthalten, aber in unſern Erkenntniſſen, und wiefern ſie in Urtheilen ſollen ausgeſprochen werden, werden ſie nur in Beziehung auf die Anſchauung, welche dem Wiſſen und der Naturerkenntniß zu Grunde liegt, Anwendung finden.

Nun nennen wir einen Begriff, der ſeinen Gegenſtand direkt in der Anſchauung findet, einen Begriff in engerer Bedeutung oder Verſtandesbegriff, einen Begriff hingegen, der der Vernunft für ſich gehört, und ſeinen Gegenſtand nicht poſitiv in der Sinnesanſchauung zeigen kann, eine Idee. Alle metaphyſiſchen Principien, welche über die Phyſik hinaus gehen, werden alſo auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denſelben Glaube, oder wie man ſonſt will, ſo wird es ſich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verſtandesgebrauche immer geltend machen und erhalten; den Philoſophen aber wird es die ſchwereſte Aufgabe, auf welche

gleichſam geheimnißvolle Weiſe, dieſe von aller Anſchauung unabhängigen Principien in unſre Urtheile kommen.

Wir trennen alle dieſe aus der Idee entſpringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphyſik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegenſatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegenſatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; ſie enthalten ſo in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener phyſiſchen Principien der ſynthetiſchen Einheit. Als ſolche dienen ſie aber nur zur Grundlage zweyer andern Syſteme von Principien, welche ihnen erſt ihre poſitive Bedeutung geben. Das erſte dieſer Syſteme iſt das einer allgemeinen Geſetzgebung des Werthes oder für frey wollende Weſen, Syſtem der Principien des Endzwecks im Daſeyn der Dinge. Die Vernunft ſetzt ſich aus ſich ſelbſt zu den zufälligen Vorſchriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und beſtimmen unſre Gemeinſchaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derſelben auf eine über die Natur als Gegenſtand unſers Wiſſens erhabene intelligible Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen iſt das Princip der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphyſik beſteht alſo aus ſpekulativer Philoſophie, prakkiſcher Philoſophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der ſpekulativen Philoſophie gehört eines Theils die metaphyſiſche Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der perſönlichen Würde und der Rea-

kräft des höchſten Gutes; endlich Teleologie iſt die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphyſik iſt eine metaphyſiſche Naturlehre, wodurch ſie nur die ſinnliche Anſchauung mit ihrer mathematiſchen Form zur apodiktiſchen Erkenntniß ergänzt; dieſe Wiſſenſchaft beruht auf den Geſetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Geſetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Kauſalität und Wechſelwirkung bekannt ſind. Der Fortſchritt von da zur Lehre von den Ideen geſchieht in unſerm Bewußtſeyn durch die reine Entgegenſetzung des Wiſſens und Glaubens, welche ſich im gemeinen Bewußtſeyn durch den Widerſtreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir ſetzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf dieſe Vorausſetzung gründet dann erſt die Ethik den Ausſpruch ihres Glaubens an das höchſte Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach äſthetiſchen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anſchauung als ſchön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geſchmacks wird, verbindet damit das religiöſe Intereſſe an der Idee des höchſten Gutes, und geſtaltet ſich ſo zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Spekulationen machen, indem ſie in ihren Principien auch die Ethik ſchon vorausſetzt.

Der ſpekulative Theil der Wiſſenſchaft liegt alſo allen andern zu Grunde, und fordert die erſte Unterſuchung.

gleichſam geheimnißvolle Weiſe, dieſe von aller Anſchauung unabhängigen Principien in unſre Urtheile kommen.

Wir trennen alle dieſe aus der Idee entſpringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphyſik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegenſatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegenſatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; ſie enthalten ſo in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener phyſiſchen Principien der ſynthetiſchen Einheit. Als ſolche dienen ſie aber nur zur Grundlage zweyer andern Syſteme von Principien, welche ihnen erſt ihre poſitive Bedeutung geben. Das erſte dieſer Syſteme iſt das einer allgemeinen Geſetzgebung des Werthes oder für frey wollende Weſen, Syſtem der Principien des Endzwecks im Daſeyn der Dinge. Die Vernunft ſetzt ſich aus ſich ſelbſt zu den zufälligen Vorſchriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und beſtimmen unſre Gemeinſchaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derſelben auf eine über die Natur als Gegenſtand unſers Wiſſens erhabene intelligible Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen iſt das Princip der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphyſik beſteht alſo aus ſpekulativer Philoſophie, praktiſcher Philoſophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der ſpekulativen Philoſophie gehört eines Theils die metaphyſiſche Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der perſönlichen Würde und der Rech-

Rät des höchsten Gutes; endlich Teleologie ist die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphysik ist eine metaphysische Naturlehre, wodurch sie nur die sinnliche Anschauung mit ihrer mathematischen Form zur apodiktischen Erkenntniß ergänzt, diese Wissenschaft beruht auf den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Gesetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität und Wechselwirkung bekannt sind. Der Fortschritt von da zur Lehre von den Ideen geschieht in unserm Bewußtseyn durch die reine Entgegensetzung des Wissens und Glaubens, welche sich im gemeinen Bewußtseyn durch den Widerstreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir setzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf diese Voraussetzung gründet dann erst die Ethik den Ausspruch ihres Glaubens an das höchste Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach ästhetischen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anschauung als schön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geschmacks wird, verbindet damit das religiöse Interesse an der Idee des höchsten Gutes, und gestaltet sich so zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Spekulationen machen, indem sie in ihren Principien auch die Ethik schon voraussetzt.

Der spekulative Theil der Wissenschaft liegt also allen andern zu Grunde, und fordert die erste Untersuchung.

In ihm iſt aber das Verhältniß der niedern Metaphyſik zur höheren, das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Lehre von den Ideen die Hauptſache, und das Verhältniß des Begriffes zur Idee überhaupt das wichtigſte Thema aller Spekulation.

Anthropologiſch können wir ſo überſehen, warum wir eben damit anfangen müſſen. Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft liegt der Metaphyſik nach den Beſtimmungen zu Grunde, welche ihr durch die bloße Form ihrer Spontaneität zukommen. Hier gehört aber der ſpekulative Theil nur der Spontaneität des Erkennens für ſich, die andern Theile hingegen entſpringen aus dem, wie die Spontaneität der Erkenntniſſe erſt durch die urſprünglichen praktiſchen Vermögen der Vernunft beſtimmt wird.

Form
der vernünftigen Erkenntniß
oder
Theorie der Einheit und Verbindung.

Erſter Abſchnitt.

Darſtellung der oberſten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unſern Erkenntniſſen.

Erſtes Kapitel.

Von der Einheit und Nothwendigkeit.

1) Von der Nothwendigkeit.

§. 88.

Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntniß zu unterſuchen, welche der Reflexion zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch ſie in uns beobachten wollen. In Rückſicht deſſen fanden wir ſchon: Apodikticität und Nothwendigkeit der Erkenntniß iſt es eigentlich, weſſen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung, dieſe beyden Gegenſtände bieten ſich alſo zuerſt unſrer Unterſuchung an.

Was die Nothwendigkeit betrifft, ſo zeigte uns das Weſen der Reflexion ſchon (§. 63.): die Apodikticität be-

ſtehe darin, daß eine Erkenntniß nicht nur als zu einem vorübergehenden Zuſtand meiner erkennenden Vernunft gehörig beurtheilt wird, ſondern in ihrem Verhältniß zum Ganzen meiner Erkenntnißthätigkeit überhaupt, für die Ueberſicht der ganzen Geſchichte meines Erkennens in einem Bewußtſeyn überhaupt.

In Rückſicht des Gebrauchs der Begriffe vom Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen iſt es jetzt bekannt genug, daß ihr Unterſchied unmittelbar nur ſubjektiv den Verſtand, d. h., die Reflexion betrifft, die Sphäre des Möglichen iſt für das Weſen der Dinge nicht größer und nicht kleiner, als die des Wirklichen und Nothwendigen, ein jedes Ding iſt mit Nothwendigkeit, ſo wie es iſt, und wenn ich von etwas ausſage, das iſt wohl möglich, das kann wohl ſeyn, ſo bedeutet dies nur: ich kann nicht beurtheilen, ob es iſt oder ob es nicht iſt, was alſo nur meine Reflexion und nicht das Weſen der Dinge ſelbſt angeht. Nothwendigkeit iſt das einzige Geſetz für unſre vollendete Erkenntniß, vom Zufälligen kann nur in Rückſicht ſubjektiver Verhältniſſe der Auffaſſung durch die einzelne Vernunft die Rede ſeyn. So wie wir uns einer Erkenntniß nur durch den innern Sinn als zu unſerm momentanen Gemüthszuſtand gehörig bewußt werden, nennen wir ſie nur aſſertoriſch, die Reflexion hingegen ſteigert durch problematiſche allgemeine Vorſtellungen dies aſſertoriſche Bewußtſeyn zu einem apodiktiſchen, welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen innern Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Es muß aber doch auch in der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft ſelbſt ein Grund liegen, warum die Reflexion nur in der dreyfachen Abſtufung des Wirklichen, Möglichen

und Nothwendigen ihre Beobachtung vollenden kann. Auch dafür kennen wir die Entscheidung schon. Der Gehalt unsrer unmittelbaren Erkenntniß wird uns nur durch die sinnliche Anregung, welche in jedem der wechselnden Gemüthszustände eine andere ist, und nur in diesem Wechsel kann der innere Sinn sich zunächst unsers Erkennens bewußt werden. Der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört aber eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist, diese drückt sich mit in ihrer Erkenntniß aus, sie ist apodiktisch, kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, daß wir uns ihrer bloßen Form durch Abstraktion bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erst mittelbar unter ihrer Bedingung stehend finden. So wird alle apodiktische Erkenntniß unmittelbar formal und allgemein, aber auch ein Gesetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag. Diese Form der Spontaneität giebt nun die Einheit zu unsrer Erkenntniß hinzu, wie wir gleich näher beobachten wollen.

Wir geben hier also eine anthropologische Theorie der Nothwendigkeit, als erste Anwendung unsrer Maxime, einer nur subjektiven Begründung in der Philosophie. Nothwendige Erkenntniß, und ihr Ursprung in der Vernunft, ist das ganze Räthsel in der Philosophie, man verfiel mit allen Versuchen zu seiner Beantwortung immer in das Dilemma eines einseitigen Empirismus oder Rationalismus, indem man die subjektive Allgemeingültigkeit der empirischen Wahrheit (§. 63. u. 71.) mit der objektiven Gültigkeit der transcendentalen Wahrheit verwechselte. Der Empirismus sucht seine objektive Gültigkeit in der Anschauung durch den Wahn, die Demonstration sey objektive Begründung der Urtheile, der Rationalismus sucht die seinige in der

Nothwendigkeit, indem er den Uebergang der aſſertoriſchen Erkenntniß zur apodiktiſchen mit dem Hinzubringen der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß zu einem bloß ſubjektiven Spiel der Vorſtellungen verwechſelt. Wir hingegen lehnen auch hier noch die Frage nach der objektiven Gültigkeit ganz ab, indem wir zeigen, auch der Unterſchied des Wirklichen und Nothwendigen gehöre nur zur ſubjektiven Geſchichte unſers Erkennens, welche von momentaner Selbſtbeobachtung zu einer Ueberſicht der ganzen Geſchichte unſrer Vernunft fortſchreitet.

2) Von der Einheit.

§. 89.

Indem wir alſo durch Reflexion dieſen Fortſchritt vom Momentanen zum ganzen Leben unſrer Vernunft machen, zeigt ſich uns als neues in unſrer Erkenntniß die Einheit und Verbindung, und in ſo fern rechtfertigt ſich die gewöhnliche Erklärung, Verſtand oder Vernunft ſey das Vermögen der Einheit in unſern Vorſtellungen.

Wir fanden oben, (§. 60.) daß die Abſtraktion ein Mittel werde, um die Einheit in unſern Vorſtellungen zu beobachten. Da zeigte ſich die Einheit unter zweyerley Formen als ſynthetiſche Einheit, wodurch mannichfaltiges in einer Vorſtellung vereiniget wird, wie z. B. die Vorſtellung der Geſtalt eines Menſchen, die Vorſtellungen ſeiner einzelnen Glieder zu einem Ganzen vereinigt, oder wie in Vorſtellung der Kauſalität die Vereinigung der Exiſtenz Wirkung mit der der Urſach gedacht wird, und als ana- e Einheit des Allgemeinen, wo mannichfaltige Vor-

ſtellungen als das Beſondere unter einem Allgemeinen vereinigt gedacht werden.

Ueberhaupt ſind Verbindung und Trennung, Syntheſis und Analyſis zwey entgegengeſetzte, in der innern Erfahrung vorkommende Thätigkeiten des Gemüthes, denn Trennung iſt Aufhebung der Verbindung. Wenn wir die Verbindung vorausſetzten, ſo fanden wir ſchon oben, wie Trennungen oder Abſtraktionen in unſern Vorſtellungen vermittelſt eines innern Mechanismus der Vorſtellungen unter einander entſtehen müſſen. Dabey zeigte ſich aber analytiſche und ſynthetiſche Einheit neben einander. Von dieſen kommt die ſynthetiſche Einheit durch die Verbindung unmittelbar zu Stande, denn Verbindung iſt nichts anders, als Vorſtellung einer ſynthetiſchen Einheit. Die analytiſche Einheit hingegen entſteht keinesweges erſt durch die Analyſis oder Abſtraktion, ſondern ſie wird nur deshalb nach derſelben benannt, weil wir uns ihrer nur durch Trennung bewußt werden, während wir viele Verbindungen auch unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Jeder getrennten Vorſtellung, z. B. der rothen Farbe, werden wir uns mit der Form des Begriffes bewußt: jedes Ding iſt entweder roth oder nicht roth. Für ſich iſt die analytiſche Einheit des Allgemeinen in der Vorſtellung eines Begriffes oder einer Regel, unter welchem viele Vorſtellungen als das Beſondere zuſammen gehören. Sie iſt ein identiſches Bewußtſeyn, welches in vielen Vorſtellungen das Gleiche iſt, ein ſolches liegt ſo gut als Verbindung ſchon vor der Trennung im Gemüthe, wird aber durch dieſe erſt percipirt. Dieſe analytiſche Einheit kennen wir ſchon als das Mittel, um die innere Wahrnehmung zur innern Erfahrung zu erheben. Ihre verſchiedenen Formen zeigte die Logik im Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem. Der Be-

griff war die erſte Perception des Allgemeinen, Syſtem enthielt die Vorſtellung deſſelben in ihrer Vollſtändigkeit, in einer Unterordnung alles Beſondern unter ſein Allgemeines.

Unter dieſen Formen enthält aber nur die des Begriffes bloße analytiſche Einheit, die andern dienen ſchon mit, um ſynthetiſche Einheit in uns zu beobachten. Beym Urtheil kam immer ſchon eine ſynthetiſche Einheit mit hinzu, nämlich in der Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat, und darin lag der Zweck des Urtheilens überhaupt. (§. 45.) Das Urtheil enthält alſo eine höhere ſynthetiſche Einheit, deren wir uns erſt mit Hülfe der analytiſchen als Verbindung von Begriffen bewußt werden können. Denn kein Urtheil iſt ohne Begriff, d. h., ohne Perception einer analytiſchen Einheit. Eine eigne Art ſynthetiſcher Einheit, welche nur in Urtheilen zum Bewußtſeyn kommen kann, fordert alſo immer eine vorhergehende analytiſche, durch die ſie allein begriffen werden kann. Dies iſt folglich eine ſynthetiſche Einheit, deren wir uns nur bey der Erhebung der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung bewußt werden können.

Ich nenne ſie eine höhere ſynthetiſche Einheit, weil wir früher ſchon in der mathematiſchen eine andere kennen lernten, welche noch unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. In dem unmittelbar gegebenen Stoff der Sinnesanſchauung bey der Empfindung kommt noch gar keine Verbindung vor, die erſte Beziehung auf dieſelbe liegt in der Bedingung der Darſtellbarkeit des Mannichfaltigen in Raum und Zeit. Die Anſchauungen von Raum und Zeit fanden wir als allgemeine Formen, welche dem Gemüthe unabhängig von der Anſchauung des einzelnen Mannichfaltigen zukommen, unter deren Bedingung aber jede

einzelne Anſchauung ſteht. Abſtrahiren wir in der Vorſtellung derſelben von allem gegebenen Einzelnen, ſo enthalten ſie (ſo wie ſie Gegenſtand der Mathematik ſind) die ſynthetiſche Einheit eines gleichartigen Mannichfaltigen, und dies iſt die erſte ſynthetiſche Einheit in unſrer Erkenntniß, wir nannten ſie die figürliche ſynthetiſche Einheit, und ſchrieben ſie der produktiven Einbildungskraft zu, ſie iſt eine anſchauliche Verbindung, deren Vorſtellungen ſich durch den innern Sinn noch wahrnehmen laſſen. Neben dieſer Verbindung giebt es nun noch eine andere, deren wir uns nur in Urtheilen bewußt werden. Dieſe heißt daher im Gegenſatz, die Vorſtellung der intellektuellen ſynthetiſchen Einheit. Ob ein Ding roth, warm oder hart iſt, das iſt unmittelbar in der Anſchauung deſſelben enthalten, ſo auch, ob es vierſeitig, rund oder eckicht iſt, das erſtere unmittelbar bey der Empfindung, das andere durch die anſchauliche ſynthetiſche Einheit der Einbildungskraft. Ob hingegen ein Ding Subſtanz, oder ob Dinge im Verhältniß der Urſach und Wirkung ſind, das läßt ſich nicht anſchauen. Dieſe Begriffe enthalten aber ebenfalls Formen einer ſynthetiſchen Einheit. Wir denken die Exiſtenz der Wirkung verbunden mit der der Urſach, wir denken mehrere Inhärenzen verbunden in einer Subſtanz. Dieſe Vorſtellungen gehören alſo zur intellektuellen ſynthetiſchen Einheit.

Letztere iſt eben ſo gut, wie die analytiſche Einheit Eigenthum des logiſchen Gedankenlaufes. Sie iſt dasjenige, deſſen wir uns in ſynthetiſchen Urtheilen eben durch das Urtheilen bewußt werden. Synthetiſche Urtheile waren diejenigen, in welchen der Begriff des Prädikates nicht im Subjekt enthalten iſt, ſondern noch über dieſes hinzu kommt und mit ihm verbunden wird. Das analytiſche Urtheil enthält dagegen zwar auch eine ſynthetiſche Einheit des Sub-

jektes und Prädikates; aber hier ist das Prädikat schon im Subjekt gedacht, und also die Verbindung schon dunkel im Subjekt enthalten, kein wahres Eigenthum des Urtheils. Es kommt also nur durch synthetische Urtheile eine neue Verbindung zu Stande. Wir werden uns der intellektuellen Verbindung bewußt, wiefern wir in synthetischen Urtheilen, mit Hülfe der analytischen Einheit, die innere Wahrnehmung reflektirend, zur innern Erfahrung erheben. Die Formen der analytischen Einheit in Urtheil, Schluß und System erscheinen hier also zugleich als das Mittel, um uns der intellektuellen synthetischen Einheit bewußt zu werden. Sie müssen so beschaffen seyn, daß wir uns in Urtheilen jener Verbindung, durch Schluß und System ihrer Vollständigkeit bewußt werden.

Es muß also zwischen den Formen der analytischen Einheit und denen der intellektuellen Verbindung eine Analogie statt finden. Nun haben wir die Formen der analytischen Einheit vollständig kennen gelernt, wir können uns daher auch nach einer Analogie mit ihnen eine vollständige Uebersicht der andern aus dem Mannichfaltigen der innern Erfahrung zusammenstellen. Die Trennung für sich enthält nur Verhältnisse des Percipirens von Vorstellungen in der Vergleichung und Abstraktion, aber den durch dieselbe erhaltenen Formen der Urtheile, Schlüsse und Systeme liegt außer der zunächst in ihnen aufgefaßten analytischen Einheit auch die Verbindung zu Grunde. Diese Idee ist der Leitfaden, nach welchem Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Tafel der Kategorien und das System der Ideen der Vernunft, als die Formen der intellektuellen Verbindung aufgefunden hat.

1) Die Formen der analytiſchen Einheit waren erſtlich in Rückſicht des Urtheils in der logiſchen Tafel der Urtheilsformen enthalten. Dem entſprechen die ſynthetiſchen Formen der Kategorien. Dieſe Kategorien beſtimmen die Gegenſtände der Wahrnehmung nach den Begriffen der Größe, Qualität, des Verhältniſſes und der Modalität als Gegenſtände der Erfahrung, und laſſen ſich nach Anleitung der Tafel der Urtheile vollſtändig zuſammenſtellen, indem die Kategorie es eben iſt, welche jene Formen beſtimmt; ſie iſt der Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, wiefern das Urtheil in Rückſicht ſeiner nach einer der logiſchen Formen der Urtheile beſtimmt iſt. Wir werden uns mit der Form ſynthetiſcher Urtheile durch die Kategorien jener erſt genannten Verbindung bewußt, welche zur Anſchauung und Mathematik hinzukommt, (§. 87.) um unſre Naturerkenntniß vollſtändig zu machen. Wir erhalten dadurch die Formen der Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Erfahrung, alſo die Formen der Einheit der Erfahrung, welche ſich eben wie das einzelne Urtheil unmittelbar auf das in der Erfahrung gegebene Mannichfaltige anwenden.

2) Die transcendentalen Ideen hingegen gehen auf eine höchſte ſynthetiſche Einheit aller unſrer Erkenntniß, auf ein abſolutes Ganzes aller möglichen Erfahrung in Analogie, mit der Vollſtändigkeit der Unterordnung alles Beſondern unter das Allgemeine in den Formen des Syſtems, ſo daß ſich alle jene Ideen in Unterordnung unter die höchſten der Seele, der Welt und der Gottheit nach dem kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Verhältniß aufweiſen laſſen. Denn dieſe Ideen enthalten wieder eine Thätigkeit der Vernunft, welche in jenen logiſchen Formen gleichſam abgedruckt liegt. Daß aber die transcendentalen Ideen

[illegible] Einheit gehören, ist leicht zu [illegible] geht auf eine absolute Ver- [illegible] der innern Erfahrung in ei- [illegible] Welt ist der Begriff von der Syn- [illegible] Erfahrung in einem Ganzen, [illegible] enthält den Begriff der absoluten

[illegible] mit den Anforderungen der Induk- [illegible]tische Maximen einer jederzeit mögli- [illegible] logischen Formen, indem die Vernunft [illegible] Formen der systematischen Einheit aus- [illegible] zugleich ihre Gültigkeit für unsre Erkennt- [illegible] fordert. Diese hevristischen Maximen zeigen [illegible] in den entgegengesetzten Ansprüchen der Theo- [illegible] Empiriker, welche durch die Beschränkung aller [illegible] Anforderungen kritisch ausgeglichen werden.

Durch diese Analogie zwischen den Formen der analy- [illegible] und synthetischen Einheit sind wir also im Stande, [illegible] verschiedenen Formen der Verbindung, ihre Gesetze und [illegible]wendbarkeit in der innern Erfahrung aufzusuchen, in- [illegible] wir dem Gang der Kantischen Untersuchung in der Kri- [illegible] d. r. V. folgen. Aber unsre Aufgabe geht weiter; wir fordern nicht nur die Kenntniß, welche Formen der Verbindung sich in unsern Erkenntnissen zeigen, wir wollen auch die Erklärung, wie diese Formen im Gemüthe entspringen, und wie sie uns zum Bewußtseyn kommen, indem nur dadurch ihre Principien die geforderte Deduktion erhalten. Dies ist der Endzweck einer Theorie der Verbindung.

Unsre Aufgabe ist also: nachzuweisen, wie nothwendige Erkenntniß, analytische und synthetische Einheit in unsrer Vernunft entspringt.

Diese Nummer zu ändern s. 43 S. 376.

Zweytes Kapitel.

Höchste Gründe einer Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen.

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft.

§. 90.

Die Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß ist nur durch ursprüngliche dauernde, sich gleich bleibende Thätigkeit der einen Erkenntnißkraft in unsrer Vernunft möglich.

Welche Beschaffenheit wird in einer Erkenntnißkraft vorausgesetzt, damit sie nothwendige oder apodiktische Erkenntnisse besitzen könne, wie unsre Vernunft? Unmittelbar im Sinnlichen der Anschauung liegt keine Nothwendigkeit, was ist es nun für eine Beschaffenheit unsrer Vernunft, wodurch sie nothwendige Erkenntnisse besitzt, wodurch aber auch diese nicht unmittelbar ihr ganzes Erkennen ausmachen, sondern nur als eine Bedingung über allem Zufälligen stehen?

Wenn wir diese Beschaffenheit der Vernunft, wodurch sie zum Nothwendigen gelangt, erst einsehen, dann haben wir uns gegen den Empirismus oder Skepticismus vollständig verwahrt, indem wir ein ganz erfahrungsmäßiges von allem Verdacht spekulativer Täuschungen befreytes Ver-

terium beſitzen, nach dem wir die Nothwendigkeit unſrer Erkenntniſſe beurtheilen.

Nothwendigkeit war die Beſtimmung des Gegenſtandes für eine apodiktiſche Erkenntniß. Apodiktiſche Erkenntniß war eine Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht nur einem beſtimmten Gemüthszuſtande gehört, ſondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens gilt. Soll es alſo apodiktiſche Beſtimmungen in unſern Erkenntniſſen, ſoll es überhaupt nur den Begriff der Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen geben, ſo muß der Vernunft im Erkennen eine urſprüngliche dauernde Thätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntniß als die Wirkung einer Kraft beſtimmt wird, denn ſonſt ließe ſich gar nicht erſt von einem Ganzen der Geſchichte ihres Erkennens ſprechen. Ihre unmittelbar apodiktiſche Erkenntniß muß gerade zu in ſolchen urſprünglichen Thätigkeiten beſtehen, die übrige kann nur durch Abhängigkeit von dieſer ihren nothwendigen Werth erhalten.

Die nur ſinnliche Erkenntniß für ſich iſt eine immer veränderte, täglich neue, in der immer andere und andere Anſchauungen ſich folgen, ohne daß eine irgend in Beziehung auf die andere wäre, und ohne, daß ſie eine Folge über ihre Dauer hinaus hätte; ein ſolches Erkenntnißvermögen gliche der hellen Spiegelfläche, an der immer veränderte Bilder in ſtetem Wechſel vorüberziehen, ſie entſtehen nur durch eine fremde äußere Kraft, die ſich an der Fläche bricht, und keines läßt eine Spur an ihr zurück. So iſt die ſinnliche Erkenntniß unſrer Vernunft nicht beſchaffen, auch ſie wechſelt zwar beſtändig, und iſt täglich eine andere, aber alle dieſe wechſelnden Bilder werden durch das Band v. Raum und Zeit zuſammengehalten, hier fließt jedes

auf das andere ein, und kommt in Beziehung auf ein Ganzes unſrer Erkenntnißthätigkeit, welches ſich in dem Bewußtſeyn überhaupt der Reflexion koncentrirt. Kein einziges einmal gewonnenes Bild verſchwindet, ſondern jedes erhält in Zeit und Raum ſeine bleibende Rolle, und einen allgemeingültigen Werth durch ſeinen Einfluß auf das Ganze meiner erkennenden Thätigkeit. Und neben dieſen veränderlichen Anſchauungen zeigen ſich dann noch unmittelbare apodiktiſche Erkenntniſſe allgemeiner Geſetze, welche eine urſprüngliche und beharrliche Thätigkeit unſrer Vernunft ſelbſt ausdrücken.

Das eigenthümliche des Vernünftigen einer Erkenntnißkraft beſteht in dieſer Urſprünglichkeit ihrer Aeußerungen im Erkennen, wo ihre Selbſtthätigkeit etwas unabänderlich ſich Gleiches zur Erkenntniß hinzu thut. Unſre Erkenntnißkraft hat alſo ſolche urſprüngliche Aeußerungen, weil ſie den Begriff der Nothwendigkeit beſitzt, aber ſie iſt mit dieſen ſich nicht ſelbſt genug, ſondern dieſe ihre urſprüngliche Selbſtthätigkeit muß erſt durch den Sinn angeregt werden, um ſich zu äußern, und dadurch erhält ſie in den ſinnlichen Erkenntniſſen lauter vereinzelte, wechſelnde Thätigkeiten, welche wohl unter der Bedingung ihrer urſprünglichen Thätigkeit ſtehen, aber nicht dieſer ſelbſt gehören.

Das heißt, wie wir gleich anfangs bemerkten, unſre Vernunft iſt keine ſelbſtſtändige Spontaneität ihrer Erkenntniß, welche ihre Erkenntniß unmittelbar hervorbrächte, wie die Materie ihre Anziehungen und Abſtoßungen, ſondern ſie ſteht unter der Bedingung einer äußeren Anregung zum Erkennen, wie der Organismus in ſeinen Lebensäußerungen. Wir unterſcheiden deshalb unſre Vernunft als eine

erregbare Spontaneität, als endliche Vernunft von einer absoluten Vernunft, welche schlechthin als Spontaneität der Anschauung gedacht würde, von der wir uns aber keine positive Vorstellung machen können. Eine solche Vernunft, welche unmittelbar durch sich selbst ihre vollständige Erkenntniß besäße, (und nicht nur wie die unsrige eine Form zu derselben,) würde ein Vermögen der intellektuellen Anschauung seyn, vor dessen Blick sein ganzes Universum unabänderlich ohne Bewegung entfaltet läge, die nicht, wie wir, freyen Spielraum in Zeit und Raum oder ähnlichen Formen besäße. In ihrer Erkenntniß wäre alles unmittelbare vollendete Apodikticität und Nothwendigkeit, Reflexion fände für sie so wenig statt, als Sinn. In unsrer endlichen Vernunft hingegen findet sich nur eine formale ursprüngliche Bestimmung ihrer Thätigkeit, durch welche das Gesetz der Nothwendigkeit für unsre Erkenntniß entsteht, jede einzelne Aeußerung des Erkennens muß aber erst zufällig durch den Sinn bestimmt werden. Daher kann unsre Erkenntniß nur durch eine Vereinigung sinnlicher Anschauungen unter formale nothwendige Gesetze zu Stande kommen, wie wir sie in unsrer Erkenntniß der Natur auffinden. Eben deshalb steht denn auch unsre Selbsterkenntniß unter der nämlichen Bedingung des Sinnes, es wird für uns innerer Sinn unentbehrlich, und dieser muß erst durch Reflexion ergänzt werden, ehe nothwendige und apodiktische Bestimmungen unsrer eignen Natur uns zum Bewußtseyn kommen, folglich erkennen wir selbst die ursprünglichen formalen und beharrlichen Thätigkeiten unsrer Vernunft zuletzt nur durch Reflexion, und nicht in der Anschauung.

Zweytes Kapitel.

Höchste Gründe einer Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen.

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft.

§. 90.

Die Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß ist nur durch ursprüngliche dauernde, sich gleich bleibende Thätigkeit der einen Erkenntnißkraft in unsrer Vernunft möglich.

Welche Beschaffenheit wird in einer Erkenntnißkraft vorausgesetzt, damit sie nothwendige oder apodiktische Erkenntnisse besitzen könne, wie unsre Vernunft? Unmittelbar im Sinnlichen der Anschauung liegt keine Nothwendigkeit, was ist es nun für eine Beschaffenheit unsrer Vernunft, wodurch sie nothwendige Erkenntnisse besitzt, wodurch aber auch diese nicht unmittelbar ihr ganzes Erkennen ausmachen, sondern nur als eine Bedingung über allem Zufälligen stehen?

Wenn wir diese Beschaffenheit der Vernunft, wodurch sie zum Nothwendigen gelangt, erst einsehen, dann haben wir uns gegen den Empirismus oder Skepticismus vollständig verwahrt, indem wir ein ganz erfahrungsmäßiges von allem Verdacht spekulativer Täuschungen befreytes Ver-

terium beſitzen, nach dem wir die Nothwendigkeit unſrer Erkenntniſſe beurtheilen.

Nothwendigkeit war die Beſtimmung des Gegenſtandes für eine apodiktiſche Erkenntniß. Apodiktiſche Erkenntniß war eine Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht nur einem beſtimmten Gemüthszuſtande gehört, ſondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens gilt. Soll es alſo apodiktiſche Beſtimmungen in unſern Erkenntniſſen, ſoll es überhaupt nur den Begriff der Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen geben, ſo muß der Vernunft im Erkennen eine urſprüngliche dauernde Thätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntniß als die Wirkung einer Kraft beſtimmt wird, denn ſonſt ließe ſich gar nicht erſt von einem Ganzen der Geſchichte ihres Erkennens ſprechen. Ihre unmittelbar apodiktiſche Erkenntniß muß gerade zu in ſolchen urſprünglichen Thätigkeiten beſtehen, die übrige kann nur durch Abhängigkeit von dieſer ihren nothwendigen Werth erhalten.

Die nur ſinnliche Erkenntniß für ſich iſt eine immer veränderte, täglich neue, in der immer andere und andere Anſchauungen ſich folgen, ohne daß eine irgend in Beziehung auf die andere wäre, und ohne, daß ſie eine Folge über ihre Dauer hinaus hätte; ein ſolches Erkenntnißvermögen gliche der hellen Spiegelfläche, an der immer veränderte Bilder in ſtetem Wechſel vorüberziehen, ſie entſtehen nur durch eine fremde äußere Kraft, die ſich an der Fläche bricht, und keines läßt eine Spur an ihr zurück. So iſt die ſinnliche Erkenntniß unſrer Vernunft nicht beſchaffen; auch ſie wechſelt zwar beſtändig, und iſt täglich eine andere, aber alle dieſe wechſelnden Bilder werden durch das Band von Raum und Zeit zuſammengehalten, hier fließt jedes

Nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit iſt die urſprüngliche Vereinigung mannichfaltiger Erkenntniſſe zu einer Erkenntniß ſelbſt, ſie iſt die Identität der Apperception in mannichfaltigen Vorſtellungen. Wir müſſen zuerſt dieſen Begriff noch näher entwickeln. Verſchiedene Vorſtellungen können in zufälliger ſubjektiver Verbindung ſeyn, ohne dadurch zu einer Vorſtellung zu werden. Dergleichen ſubjektive Verbindungen giebt es ſehr viele, ein geläufiges Beyſpiel iſt die bloße Aſſociation von Vorſtellungen, etwa Wort und Gedanke in der Sprache, welche beyde für mein Bewußtſeyn zwar immer verbunden ſind, aber doch ohne irgend in einer Vorſtellung zuſammen zu gehen, ohne zu einer identiſchen Apperception vereinigt zu werden. Wenn ich hingegen nach einander die verſchiedenen Anlagen, die Gebüſche, Raſenplätze u. ſ. w. eines Gartens betrachte, und nun in die ganze Vorſtellung des Gartens zuſammenfaſſe, ſo iſt dies objektive Verbindung. Durch bloße ſubjektive Verbindung kommt die objektive ſynthetiſche Einheit zu Stande, letztere ſoll nämlich nicht nur eine Verbindung in meinen Vorſtellungen, ſondern eine Vorſtellung verbundner Objekte enthalten. Dieſes fordert denn nicht nur Hinzukommen der einen Erkenntniß zur andern, ſondern wirkliche Einheit des Erkennens, Vereinigung zu einer Erkenntniß, ſo daß jede einzelne Erkenntniß nur als Theilerkenntniß in die ganze Erkenntniß fällt. Z. B. nicht dadurch allein, daß ich mehrere Fenſter zugleich wahrnehme, kommt die ſynthetiſche Einheit des Hauſes in die Vorſtellung derſelben, ſondern dadurch erſt, daß ich die Theilanſchauungen der Fenſter u. ſ. w. in der ganzen Anſchauung des Hauſes zuſammenfaſſe, daß ich die verſchiedenen Vorſtellungen derſelben in der einen Vorſtellung des Hauſes, oder allgemeiner, in der Vorſtellung des

erregbare Spontaneität, als endliche Vernunft von einer absoluten Vernunft, welche schlechthin als Spontaneität der Anschauung gedacht würde, von der wir uns aber keine positive Vorstellung machen können. Eine solche Vernunft, welche unmittelbar durch sich selbst ihre vollständige Erkenntniß besäße, (und nicht nur wie die unsrige eine Form zu derselben,) würde ein Vermögen der intellektuellen Anschauung seyn, vor dessen Blick ein ganzes Universum unabänderlich ohne Bewegung entfaltet läge, die nicht, wie wir, freyen Spielraum in Zeit und Raum oder ähnlichen Formen besäße. In ihrer Erkenntniß wäre alles unmittelbare vollendete Apodikticität und Nothwendigkeit, Reflexion fände für sie so wenig statt, als Sinn. In unsrer endlichen Vernunft hingegen findet sich nur eine formale ursprüngliche Bestimmung ihrer Thätigkeit, durch welche das Gesetz der Nothwendigkeit für unsre Erkenntniß entsteht, jede einzelne Aeußerung des Erkennens muß aber erst zufällig durch den Sinn bestimmt werden. Daher kann unsre Erkenntniß nur durch eine Vereinigung sinnlicher Anschauungen unter formale nothwendige Gesetze zu Stande kommen, wie wir sie in unsrer Erkenntniß der Natur auffinden. Eben deshalb steht denn auch unsre Selbsterkenntniß unter der nämlichen Bedingung des Sinnes, es wird für uns innerer Sinn unentbehrlich, und dieser muß erst durch Reflexion ergänzt werden, ehe nothwendige und apodiktische Bestimmungen unsrer eignen Natur uns zum Bewußtseyn kommen, folglich erkennen wir selbst die ursprünglichen formalen und beharrlichen Thätigkeiten unsrer Vernunft zuletzt nur durch Reflexion, und nicht in der Anschauung.

genſtände der Erkenntniß, alſo objektive ſynthetiſche Einheit dieſes Ganzen denken. Allein wir können uns hier nur auf den gewöhnlichen Gebrauch der Begriffe von Wahrheit und Welt berufen, ohne ihre Anwendbarkeit näher geltend machen zu können. Der Skepticismus könnte uns alſo dieſes Argument noch in Anſpruch nehmen, indem er behauptete, die Idee der Welt ſey ein bloßes Produkt unſrer Phantaſie, und die Idee der Wahrheit drücke nur den frommen Wunſch aus, eine beſſer organiſirte Vernunft zu beſitzen, als die wir wirklich haben. Wir müſſen deshalb ſuchen, jene durchgängige Verbindung mit einfacheren Thatſachen der innern Erfahrung zu belegen. Dazu bietet ſich das reine Selbſtbewußtſeyn von ſelbſt an. In jedem Moment meines Bewußtſeyns kann ich mir meiner ſelbſt im reinen Selbſtbewußtſeyn bewußt werden, indem mir das Ich bin, das Bewußtſeyn meines Daſeyns in jedem wachenden Zuſtand vor der Reflexion gegenwärtig iſt. Wenn ich alſo irgend etwas anders, z. B. das Daſeyn irgend eines Dinges erkenne, ſo kann ich dies immer ausſprechen: Ich bin, und jenes iſt auch, ich verknüpfe das Daſeyn jedes Dinges, das ich erkenne, mit meinem Daſeyn als zu einer und derſelben Welt gehörig. Jede meiner Erkenntniſſe für ſich giebt alſo eine objektive ſynthetiſche Einheit mit meinem Daſeyn, jede meiner Erkenntniſſe iſt alſo mit meinem reinen Selbſtbewußtſeyn zu einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Es giebt alſo hier eine Einheit meiner Erkenntnißthätigkeit, in welcher das reine Selbſtbewußtſeyn liegt, und jedes andere Bewußtſeyn, das wir beſitzen, mit ihm zuſammenfällt.

Die Vereinigung meiner ganzen Erkenntniß zu einer Thätigkeit, welche durch die immer neu hinzu ſtrömenden Anſchauungen nur immer vergrößert wird, macht die innere Wahrheit und Nothwendigkeit für unſre Vernunft aus

Stand gesetzt, sobald wir durch Abstraktion irgend eine problematische Vorstellung als ein identisches Bewußtseyn in mehreren Anschauungen aus der einzelnen Anschauung herausgetrennt haben, durch diese eine Vorstellung die ganze Sphäre unsers Erkennens zu bestimmen. Jede solche Vorstellung einer analytischen Einheit kann nämlich als Begriff im Satz der Bestimmbarkeit gebraucht werden, und wird so durch die allgemeine und nothwendige Form seiner logischen Disjunktion ein Bestimmungsgrund für alle und jede meiner Erkenntniß überhaupt. Wodurch kann nun dieser Gedanke des entweder A oder nicht A, in meiner Vernunft statt finden? was hat z. B. der gefärbte Gegenstand, den ich durch das Auge erkenne, mit dem schallenden Gegenstand des Ohrs zu thun, daß ich das einzelne Rothseyn als einen Bestimmungsgrund positiv oder negativ auch für das Schallende brauchen kann, und so für jedes Ding überhaupt? Es setzt dies erst eine Einheit schlechthin für meine Reflexion voraus, es muß alle mein Bewußtseyn sich in einem identischen Bewußtseyn der Selbsterkenntniß vereinigen, damit eine solche Bestimmung von allem durch jedes meiner Vernunft möglich werde. Diese Einheit der Reflexion kann aber selbst nicht statt finden, ohne zu Grunde liegende Einheit der unmittelbaren Erkenntniß. Dies macht die synthetische Einheit noch deutlicher.

2) Das Vorkommen der Verbindung und nothwendigen objektiven synthetischen Einheit in unsern Erkenntnissen beweist, daß unsre Vernunft eine transcendentale Apperception besitze, d. h., daß eine durchgängige Identität der Erkenntnißthätigkeit in alle ihrem Erkennen statt finde, ein Ganzes aller ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

Nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit iſt die urſprüngliche Vereinigung mannichfaltiger Erkenntniſſe zu einer Erkenntniß ſelbſt, ſie iſt die Identität der Apperception in mannichfaltigen Vorſtellungen. Wir müſſen zuerſt dieſen Begriff noch näher entwickeln. Verſchiedene Vorſtellungen können in zufälliger ſubjektiver Verbindung ſeyn, ohne dadurch zu einer Vorſtellung zu werden. Dergleichen ſubiektive Verbindungen giebt es ſehr viele, ein geläufiges Beyſpiel iſt die bloße Aſſociation von Vorſtellungen, etwa Wort und Gedanke in der Sprache, welche beyde für mein Bewußtſeyn zwar immer verbunden ſind, aber doch ohne irgend in einer Vorſtellung zuſammen zu gehen, ohne zu einer identiſchen Apperception vereinigt zu werden. Wenn ich hingegen nach einander die verſchiedenen Anlagen, die Gebüſche, Raſenplätze u. ſ. w. eines Gartens betrachte, und nun in die ganze Vorſtellung des Gartens zuſammenfaſſe, ſo iſt dies objektive Verbindung. Durch bloße ſubjektive Verbindung kommt nie objektive ſynthetiſche Einheit zu Stande, letztere ſoll nämlich nicht nur eine Verbindung in meinen Vorſtellungen, ſondern eine Vorſtellung verbundner Objekte enthalten. Dieſes fordert, denn nicht nur Hinzukommen der einen Erkenntniß zur andern, ſondern wirkliche Einheit des Erkennens, Vereinigung zu einer Erkenntniß, ſo daß jede einzelne Erkenntniß nur als Theilerkenntniß in die ganze Erkenntniß fällt. Z. B. nicht dadurch allein, daß ich mehrere Fenſter zugleich wahrnehme, kommt die ſynthetiſche Einheit des Hauſes in die Vorſtellung derſelben, ſondern dadurch erſt, daß ich die Theilanſchauungen der Fenſter u. ſ. w. in der ganzen Anſchauung des Hauſes zuſammenfaſſe, daß ich die verſchiedenen Vorſtellungen derſelben in der einen Vorſtellung des Hauſes, oder allgemeiner, in der Vorſtellung des

Wir ſehen hieraus, daß wir ſehr wohl thaten, die Wahrheit erſtlich nur als das Vorhandenſeyn der Erkenntniß in der Vernunft als empiriſche Wahrheit (§. 71.) zu erklären; denn alles vereinzelt und zerſtreut Scheinende der ſinnlichen Anſchauung macht doch nur Theile aus der urſprünglichen Einheit aller meiner Erkenntnißthätigkeit; und die nächſte Frage nach Wahrheit iſt nur die Frage nach dem ſubjektiven Verhältniß einzelner Erkenntniſſe zu dieſer urſprünglichen Einheit aller meiner Erkenntniß. Die urſprünglich eine Erkenntnißthätigkeit der Vernunft enthält die Erkenntniß als ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntniß; wir werden uns dieſer aber nur theilweis durch innern Sinn und Reflexion bewußt. Es iſt nach dem ſinnlichen Weſen unſrer Vernunft nicht möglich, daß wir uns dieſes Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß je bewußt werden, ſondern uns iſt der Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen der Vorſtellung unvermeidlich. Nur einzelne Theile faßt der innere Sinn unmittelbar als Anſchauung auf; die Form des Ganzen beobachtet nur die abſtrahirende Reflexion. Hätten wir nicht dieſe Abſtufung in der Selbſtbeobachtung, ſo gäbe es keinen Unterſchied des Anſchauens und Denkens, und Dichten, als freyes Spiel mit Vorſtellungen unabhängig vom Geſetze der Wahrheit würde gar nicht möglich ſeyn.

c) Die urſprüngliche formale Apperc

§. 92.

Das Verhältniß des material
malen Bewußtſeyns in u
niß beweiſt, daß in de

Erkenntniß unſrer Vernunft ein Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit liege als urſprüngliche formale Apperception, welche das reine Mannigfaltige der Form ihrer Erregbarkeit an der Erkenntniß iſt.

Materie und Form ſind zwey Begriffe, die ſchon früher ſich fanden unter den Formen der Vergleichung, wodurch wir die Einheit in unſern Vorſtellungen beobachten wollten. Materie heißt das Beſtimmbare überhaupt, Form die Beſtimmung deſſelben. Ihr Gebrauch in der Philoſophie iſt aber zweydeutig. Unter Materie oder dem Beſtimmbaren verſtand man ſonſt das Allgemeine vieler Beſtimmungen empfängliche, Form hingegen hieß die Beſtimmung des Beſondern unter dem Allgemeinen. Materie bedeutet hier gleichſam das ununterſcheidbare Subſtrat des Seyns, welches keine beſtimmte Geſtalt hat, aber vieler Geſtalten empfänglich iſt, Materie iſt das Seyn ſchlechthin, Form die Art des Seyns. So iſt z. B. an der marmornen Statue der bloße Marmor für ſich der geſtaltloſe Stoff, welcher erſt durch die beſtimmte Geſtalt zur Statue wird. Faſt im Widerſpruch damit heißt aber bey uns gerade das Allgemeine, die bloße Einheit die Form, Materie hingegen das Individuelle, dem dieſe Form als Beſtimmung zukommt; die allgemeine Regel iſt die Form, das Einzelne, was unter ihr ſteht, die Materie, die Geſtalt für ſich iſt bloße Form, das Einzelne geſtaltete die Materie. Der letzte Sprachgebrauch iſt beſtimmter, Materie geht auf das Mannichfaltige zu verbindende, Form auf die Einheit in unſern Vorſtellungen.

Ich nenne die Materie eines Bewußtſeyns das Objekt deſſelben, oder wenn man lieber will das Objektive in demſelben, dasjenige, was ſich in ihm auf das Objekt bezieht. So iſt es bey einer Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt, welcher die Materie der Vorſtellung beſtimmt, beym Begriff der rothen Farbe hingegen iſt es eben die rothe Farbe und nicht die einzelnen rothen Gegenſtände ſelbſt. Material heißt dann folglich ein Bewußtſeyn, wiefern es ein Objekt hat, formal hingegen, wiefern es nur in der Rückſicht betrachtet wird, daß anderes in oder unter ihm enthalten iſt. Weil aber ein Bewußtſeyn ohne irgend etwas in ihm Vorgeſtelltes von einem andern gar nicht unterſchieden werden kann, ſo iſt jedes Bewußtſeyn in einiger Rückſicht material beſtimmt, aber nicht jedes formal. Vollſtändig material beſtimmt iſt die empiriſche Anſchauung, welche ihren beſtimmten Gegenſtand als gegeben enthält; ein allgemeiner Begriff, oder die Form einer Verbindung hingegen haben zwar auch materiale Beſtimmungen in ſich, ſind aber doch nicht vollſtändig materiales Bewußtſeyn, denn ſie haben keinen vollſtändigen Gegenſtand. Die einzelne empiriſche Anſchauung in der Empfindung iſt nur material beſtimmt; die reine Anſchauung des Raumes und der Zeit hingegen enthält alles mannichfaltige der Anſchauung in ſich, ſie iſt eine Form dieſer Anſchauungen, eben ſo die anſchaulichen Vorſtellungen beſtimmter Geſtalten, z. B. des Apoll von Belvedere, einer Pyramide, oder die Vorſtellung einer beſtimmten Dauer, Tag, Stunde ſind formale Vorſtellungen, in denen andere enthalten ſind. Ferner jede Vorſtellung des Allgemeinen, jeder Begriff iſt ein formales Bewußtſeyn, indem er andere Vorſtellungen als das Beſondere ſeiner Sphäre unter ſich enthält, eben ſo eine allgemeine Regel iſt eine Form für alle beſondern Fälle, für die ſie als

Bestimmungsgrund gebraucht werden kann. Die meisten Begriffe und alle Regeln sind hier in zweyerley Rücksicht als formal bestimmt, sowohl in Rücksicht des Besondern, was sie unter sich enthalten, als des Mannichfaltigen, was sie in sich befassen. So ist alles Bewußtseyn der Kategorien und Ideen auch darin formal, daß wir z. B. Größe, oder das Verhältniß von Substanz und Accidenz, oder die Idee der Welt brauchen als Formen der Verknüpfung von Gegenständen, die in ihnen zusammengefaßt werden.

Formales Bewußtseyn ist also überhaupt dasjenige, wodurch ich mir die Einheit in meiner Erkenntniß unmittelbar vorstelle, sie mag analytische oder synthetische seyn. Jedes formale Bewußtseyn enthält die Möglichkeit einer objektiven Einheit in unsern Erkenntnissen, und wo wir uns der Einheit in unsern Vorstellungen bewußt werden, geschieht dies analytisch oder synthetisch immer erst durch ein formales Bewußtseyn, gleichsam als das Band, wodurch Vorstellungen, die verschieden erscheinen, doch als dieselben anerkannt werden. Bey analytischer Einheit finde ich dasselbe Bewußtseyn in verschiedenen Vorstellungen wieder, bey der synthetischen sind Vorstellungen, welche als verschieden erscheinen, in einer Form zusammengefaßt. Ohne solches formales Bewußtseyn lägen einzelne empirische Anschauungen getrennt neben einander, keine gienge die andere etwas an, und das Gleiche in vielen derselben würde doch nie eine Regel möglich machen, unter der diese vielen zusammen stünden.

In jedem Ganzen der Erkenntniß müssen wir den dreyfachen Unterschied machen zwischen dem Ganzen selbst, der vereinigenden Form desselben, und der in ihm vereinigten Materie. Z. B. die Anschauung eines einzelnen Baumes ist ein solches Ganzes, seine Gestalt, der Begriff der bestimm-

ten Baumart, zu der er gehört u. ſ. w., macht die Form deſſelben, das Aggregat ſeines Stammes und ſeiner Zweige, ſo wie ſie ſich wirklich in dieſem einzelnen vorfinden, macht die Materie. Oder das Ganze der Erkenntniß ſey der Umlauf des Mondes um die Erde, ſo machen Bewegung und eine beſtimmte Wechſelwirkung bewegender Kräfte die Form dieſer Begebenheit, Erde und Mond die Materie. Oder es iſt die Erkenntniß der allgemeinen Regel gegeben: Alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt dieſe eine leere Form, wenn die Anſchauung nicht wirklich einzelne Körper als Materie zur Anwendung giebt, wo dann das Ganze der Erkenntniß das Syſtem aller Körper unter dieſer Regel wird. In alle dieſen Fällen iſt das formale Bewußtſeyn dasjenige, wodurch die Einheit in das Ganze der Erkenntniß kommt, und dasjenige, wodurch wir uns der Einheit deſſelben als Baum, als Begebenheit einer Wechſelwirkung, als allgemeines Geſetz bewußt werden.

Dieſes formale Bewußtſeyn war es nun, ſowohl in Rückſicht analytiſcher als ſynthetiſcher Einheit, was die Reflexion an der Erkenntniß beobachtet, wir wurden uns deſſen durch Abſtraktion bewußt, und unterſchieden nach dieſer Allgemeinheit und Verbindung die beyden Arten der Abſtraktion. Es liegt in dem Ganzen unſrer Erkenntniß der gegebenen Materie als dem Mannichfaltigen der Anſchauung, oder dem beſondern Falle unter der Regel immer die Form ſeiner Verbindung, oder das Allgemeine ſeiner Beſtimmung ſubjektiv zu Grunde, welches durch die Abſtraktion heraus gehoben und beſonders vorgeſtellt wird, unmittelbar aber dasjenige iſt, was durch die Vernunft ſelbſt urſprünglich zur Erkenntniß hinzukommt. Wir haben alſo in dieſem formalen Bewußtſeyn zugleich dasjenige, was Einheit und Verbindung in der Erkenntniß konſtituirt, und das Mittel,

wodurch wir Einheit und Verbindung durch Reflexion beobachten.

Nun haben wir vorhin gesehen, daß es nicht nur einzelne Vereinigungen hin und wieder in unsrer Erkenntniß giebt, sondern eine durchgängige Einheit und Identität aller meiner Erkenntnißthätigkeit für die Vernunft überhaupt. Es giebt nicht nur hin und wieder ein einzelnes Ganzes in der Erkenntniß, sondern alle meine Erkenntniß als transcendentale Apperception macht nur ein solches Ganzes zusammen aus. Alle Einheit in einem solchen Ganzen der Erkenntniß sollte aber nur durch ein formales Bewußtseyn in ihm entspringen, die ganze transcendentale Apperception selbst wird also auch nur durch eine solche allgemeine und ursprüngliche formale Apperception möglich, welche der Quell aller Einheit in unsrer Vernunft ist. Nothwendige analytische Einheit, und die durchgängige nothwendige objektive synthetische Einheit sind nur durch die Einheit einer ursprünglichen formalen Apperception in unsrer Erkenntniß.

Es ist in unsrer Vernunft ein solches erstes Grundbewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit. Jedes einzelne formale Bewußtseyn, welches die Reflexion auffaßt, und wodurch sie irgend ein Ganzes der Erkenntniß bestimmt, ist nur ein Theil dieser einen ursprünglichen formalen Grundthätigkeit der Vernunft.

Dieses formale Bewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit aller meiner Erkenntniß ist das Resultat der Form der Erregbarkeit unsrer Vernunft, welches in aller unsrer Erkenntniß das Eine und Gleiche ist, uns aber nur in den zerbrochnen einzelnen Formen von analytischer und synthetischer Einheit zum Bewußtseyn kommen kann. Es ist dasjenige, was die Vernunft als solche charakterisirt,

was ſie für ſich zur Erkenntniß giebt, nichts als das Geſetz: jede Erkenntniß unſrer Vernunft kann nur Modifikation ihrer einen Erkenntnißthätigkeit ſeyn, dies iſt das ſubjektive Princip ihrer Einheit und Nothwendigkeit, ihre urſprüngliche formale Apperception.

Die Annahme einer ſolchen urſprünglichen formalen Apperception iſt der oberſte Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntnißkraft, und ſomit das höchſte Princip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß. Wir wollen nochmals überſehen, wie wir zu dieſer Vorausſetzung gelangen. Wahrheit kann in unſern Erkenntniſſen überhaupt nur durch die Vereinigung der analytiſchen mit einer durchgängigen ſynthetiſchen Einheit ſtatt finden, indem nur ſo die Gültigkeit jeder einzelnen Erkenntniß gegen jede andere beſtimmbar wird. Wenn es alſo überhaupt einen allgemeingültigen Werth in unſern Erkenntniſſen geben ſoll, ſo beruht dieſer auf dem Vorhandenſeyn einer durchgängigen Verbindung in unſern Erkenntniſſen. Durchgängige Verbindung findet ſich aber nur in einer durchgängigen Einheit alles meines Erkennens, und dieſe iſt nur durch eine urſprüngliche formale Apperception möglich, welche die Bedingung jeder andern Erkenntniß iſt.

Wenn alſo nur irgend eine apodiktiſche Behauptung (und wenn es nur eine ganz leere logiſche Formel, wie der Satz der Identität A iſt A wäre,) zugegeben wird, ſo liegt darin doch ſchon, daß es eine Allgemeingültigkeit in meinen Erkenntniſſen giebt, das heißt ein urſprüngliches Verhältniß in der Vernunft, wogegen die Wahrheit überhaupt beſtimmt werden ſoll, und das iſt eine urſprüngliche formale Apperception derſelben. Wer alſo nur irgend etwas Allgemeingültiges zugiebt, der kommt auf die noth-

wendige Annahme einer ſolchen formalen Apperception, und alles deſſen, was dann für die Vernunft daraus folgt. Ja wer ſich ſelbſt darauf nicht unmittelbar einlaſſen wollte, der kann doch das Zuſammenfallen jedes einzelnen Bewußtſeyns mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn in ſich nicht überſehen, kommt dadurch auf durchgängige nothwendige Verbindung, und ſomit auf urſprüngliche formale Apperception.

Dieſe urſprüngliche formale Apperception liegt als ein Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit in der Vernunft, kann aber ſo in ſeiner Reinheit weder vom innern Sinn noch von der Reflexion erreicht werden, denn es iſt eben das Beharrliche ohne Unterſcheidung in allem ſich Gleiche, deſſen einzelne materiale Beſtimmungen allein vom Sinne wahrgenommen werden, und da auch die Reflexion ſich immer an den Sinn anſchließen muß, ſo faßt ſie im Allgemeinen und Nothwendigen und in jeder Verbindung wohl die Folgen dieſer zu Grunde liegenden Einheit, aber immer nur vereinzelt und nie im Ganzen, auf. In der dunkeln Vorſtellung unſers Geiſtes, dem Fond des Gedächtniſſes liegt die ganze unmittelbare Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft als ihre unmittelbare Erkenntniß, als ihre transcendentale Apperception, deren Form die urſprüngliche formale Apperception iſt. Vor dem Wiederbewußtſeyn wiederhohlen ſich aber davon in klarer und deutlicher Vorſtellung nur einzelne Theile im Anſchauen, Dichten und Denken.

Anhang.

§. 93.

I. Das oberſte Verhältniß einer Theorie unſrer Vernunft iſt das hier aufgewieſene einer formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Es liegt in unſrer Vernunft eine Einheit der transcendentalen Apperception als ihre unmittelbare Erkenntniß, dieſe entſteht ſo, daß ihre urſprüngliche formale Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit durch einzelnes hinzukommendes materiales Bewußtſeyn ergänzt wird. Das Grundbewußtſeyn unſrer Vernunft wäre für ſich ganz leer, wenn nicht die einzelnen Anregungen durch den Sinn hinzukämen, ſobald dieſe aber anfangen, ſo beleben ſie daſſelbe, und es theilt ihnen dann den apodiktiſchen Werth mit. Dieſe Verhältniſſe ſind das höchſte Reſultat der ſubjektiven Unterſuchung des Erkennens, durch ſie müſſen wir die Geheimniſſe aller Spekulation entſchleyern; ſie ſind ſchwer verſtändlich zu machen, weil die höchſte Abſtraktion ſo wenig Inhalt behält, und das Vorurtheil der objektiven Begründung ſo leicht den Blick von unſerer Unterſuchung wieder abzieht. Dies nöthigt uns, hier weitläuftiger zu ſeyn.

Es iſt oft bemerkt worden, daß die Lehre von der reinen Apperception, oder der Abſchnitt von der Möglichkeit der Verbindung, (S. 129. u. f.) der ſchwierigſte und unverſtändlichſte in Kants Kritik der reinen Vernunft ſey, und doch dasjenige, worauf für die Theorie alles ankommt. Man kann auch leicht bemerken, daß die Kantiſche Theorie hier nicht leiſtet, was von ihr gefordert werden ſollte.

Die Frage nach der Möglichkeit der Verbindung in unſern Erkenntniſſen iſt eine Aufgabe der innern Phyſik; die höchſten Erklärungsgründe dieſer Möglichkeit müſſen Principien einer phyſikaliſchen Theorie ſeyn, ſo daß ſich die wirklich vorkommenden Formen der Verbindung daraus einzeln ableiten laſſen. Das letzte leiſtet aber die Kantiſche Theorie gar nicht; ſie giebt nur einen leeren analytiſchen Satz als oberſten Grundſatz des Verſtandes, und führt auf eine eigne Anſicht der Kopula im Urtheil überhaupt, die aber ſehr dunkel bleibt. Man warf Kant vor, daß er nicht im Stande ſey anzugeben, warum wir gerade dieſe Formen der Kategorie und Idee beſitzen, und er antwortete nur, daß dies kein unentbehrliches Bedürfniß ſeiner Kritik ſey, was ſo, wie er ſich die Aufgabe geſtellt hatte, nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Syſtems aber doch ein bedeutender Mangel war. Nachher haben wir mancherley Verſuche erhalten zu wirklich theoretiſchen Ableitungen der Formen der Kategorien, ſie ſind aber alle bald wieder vergeſſen worden und mir iſt keiner bekannt, der die Sache durch tiefere Unterſuchung der Lehre von der reinen Appercception fortgeſetzt hätte, welches doch der einzige ſubjektive einer Theorie der Vernunft angemeſſene Weg iſt.

Worin liegt nun die Unvollſtändigkeit der Kantiſchen Anſicht? Dies können wir ſehr beſtimmt nachweiſen. Den Grundfehler der Kantiſchen Theorie haben wir ſchon gerügt, er verwechſelte den Verſtand als Reflexionsvermögen mit der unmittelbaren Vernunft, er kannte das nur wiederhohlende Weſen der Reflexion nicht. Wenn er Sinn und Verſtand unterſcheidet, ſo trifft dies nur den oben (§. 74.) angegebenen Unterſchied deſſen, was wir durch innern Sinn in uns finden, und deſſen, was wir nur durch Reflexion in uns beobachten können. Eine Folge dieſes Fehlers zeigt ſich

denn auch in ſeiner Lehre von der Möglichkeit der Verbindung. Dasjenige, was wir trascendentale Appercеption, oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft nennen, hat er gar nicht bemerkt, indem er es mit dem objektiven Daſeyn der Dinge verwechſelte. Ferner was er reine Apperception und durchgängige Identität aller Apperception nennt, iſt eine Vermengung unſrer urſprünglichen formalen Apperception mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn. (Die Apodikticität, welche in dem Iſt als Kopula jedes Urtheils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn zu thun, ſondern iſt nur Abdruck der urſprünglichen formalen Apperception im Urtheil der Reflexion.) Sein Fehler iſt nämlich hier, daß er die (unter b) 1) bezeichnete) Einheit der Reflexion, die Zuſammenfaſſung aller meiner Erkenntniſſe in eine Einheit der Selbſtbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennes verwechſelte, und meinte mit der erſten, die doch nur Eigenthum der Reflexion iſt, ſchon eine Theorie der Verbindung verſuchen zu können.

Wir müſſen hier folgende Ausdrücke unterſcheiden. Erſtlich reine Apperception nennen wir das reine Selbſtbewußtſeyn, welches durch die Reflexion: Ich bin, oder ich denke, ausgeſprochen wird, die Form des innern Sinnes iſt, und jeder innern Anſchauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenſtand beſtimmt. Dieſes Ich bin beſtimmt denn auch die Einheit der innern Wahrnehmung, und durch dieſe die Einheit der Reflexion oder Selbſtbeobachtung, indem das reflektirte Selbſtbewußtſeyn hier die Form giebt.

Zweytens trascendentale Apperception nenne ich das unmittelbare Ganze der Erkenntniß meiner Vernunft in jedem Augenblick ihrer Lebensäußerung, in Rückſicht

deſſen iſt das Ich der reinen Apperception der einzige unmittelbare Gehalt, den der Sinn nicht gegeben hat, die urſprüngliche formale Apperception iſt hingegen drittens die unmittelbare Form jenes Ganzen, in ihr liegt das Geſetz der Apodikticität, in ihr der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche die Reflexion auffaßt. Wir dürfen ſie nicht mit Kant durch das Ich bin bezeichnen, denn dies iſt nur eine einzelne materiale Beſtimmung derſelben, ſie muß vielmehr nur mit Formen verglichen werden, wie. z. B. die Anſchauung des unendlichen Raumes in abstracto, wie die Geometrie ihn behält, oder die Formen Welt, Weltordnung, welche alles in einem Ganzen zuſammenfaſſen, oder auch die Form: Jedem Dinge kommt entweder ein Begriff oder ſein Gegentheil zu, als Form der Beſtimmbarkeit von Allem durch Jedes. Dies alles ſind aber gleichſam nur einzelne Abdrücke der reinen formalen Apperception vor der Reflexion, ſie läßt ſich nicht beſſer benennen, als Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit. Kants Fehler in dieſer ganzen Anſicht unſrer Vernunft läßt ſich auch durch das charakteriſiren, was wir an mehreren Orten gerügt haben, Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft iſt ihm immer Willkührlichkeit derſelben, d. h., Reflexion. (S. z. B. K. d. r. V. S. 130.)

Die Kantiſche Syntheſis, ſo wie er ſie in ihren Formen aufſtellt, und in den Grundſätzen des Verſtandes entwickelt, iſt nichts als ein Akt des Reflexionsvermögens, eine Wiederhohlung, deren Original er nicht kennt. Seine Syntheſis iſt die Handlung des Verſtandes, eine Vorſtellung zu der andern hinzu zu ſetzen, und beyde in einem Bewußtſeyn zu vereinigen, (K. d. r. V. S. 133.) was nur die Reflexion thut. Was in der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft nicht ſchon verbunden iſt, das wird ſich

durch jene Syntheſis nicht als objektive ſynthetiſche Einheit der Erkenntniß vorſtellen laſſen. Kant aber verſucht ſeine Theorie der Verbindung, ohne auf dieſe unmittelbare Erkenntniß Rückſicht zu nehmen. Die Kantiſche Syntheſis iſt dasjenige, was in den mathematiſchen Vorſtellungen der produktiven Einbildung und in der Bildung der Urtheile unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. Wir haben ſchon oben (§. 40.) auf den Unterſchied der unmittelbaren Einheit, und Verbindung der produktiven Einbildung, und der Wiederhohlung derſelben vor der innern Wahrnehmung aufmerkſam gemacht. Wir zeigten, daß dieſe Unterſcheidung uns von dem Widerſprechenden der gewöhnlichen Theorien der produktiven Einbildung befreyt, wo dieſes Vermögen willkührlich ſchaffend gleichſam dichtend erſcheint, und dann doch Wahrheit von ſeinen Vorſtellungen fordert. Z. B. ich ſehe die Mondſcheibe am Horizont größer als hoch am Himmel, und nenne dies Täuſchung nicht nur deswegen, weil der Mond das einemal nicht größer als das andere iſt, ſondern weil er auch das einemal nicht entfernter iſt als das andere, und vorzüglich, weil meine unmittelbare Anſchauung, die ich durch Meſſung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht größer zeigt als das andere. Die unmittelbare Syntheſis wird hier durch die Meſſung beobachtet, die fehlerhafte Syntheſis hingegen gehört nur der wiederhohlenden Reflexion, ſie iſt die beurtheilte Vorſtellung von der Größe der Mondſcheibe. In jedem Urtheil haben wir dieſen Unterſchied noch deutlicher. Wir ſetzen darin willkührlich Begriffe als Subjekt und Prädikat zuſammen, und verbinden ſie; nachher fragen wir erſt, ob das Urtheil wahr oder falſch ſey. Hier enthält das Fürwahrhalten die abgeleitete Syntheſis der Reflexion, die auf Apodiktricität Anſpruch macht, die

unmittelbare Einheit und Verbindung hingegen enthält das Geſetz der Wahrheit, nach dem unſer Fürwahrhalten richtig oder Irrthum iſt.

Wenn Kant die Form einer Verbindung entwickelt, z. B. das Geſetz beweiſt: jede Zeitfolge findet nur durch Bewirkung ſtatt, ſo bleibt er eigentlich nur bey den Verhältniſſen der reflektirten Syntheſis ſtehen, und beruft ſich anſtatt der urſprünglichen Einheit der Erkenntniß auf das Seyn des Objektes. Er unterſcheidet die bloße Folge der Wahrnehmungen in der willkührlichen Beobachtung, von der Folge der Erſcheinungen ſelbſt, und zeigt, daß wir nothwendige Begriffe des Verſtandes, hier den der Kauſalität brauchen, um von der erſtern für die Erkenntniß zur andern überzugehen. „Ich nehme die Theile eines Gebäudes nach einander wahr, ſage aber, ſie ſind zugleich, weil ich das Gebäude willkührlich von oben nach unten, oder von unten nach oben beobachten kann. Ich nehme ein Schiff nach einander oben und unten auf dem Strome wahr, und ſage, dies ſey Begebenheit in einer Zeitfolge, indem die willkührliche Beobachtung nur von oben nach unten, aber nicht umgekehrt fortſchreiten kann. Um mir die Begebenheit des Zugleich oder des Nacheinander vollſtändig vorzuſtellen, brauche ich jedesmal einen Verſtandesbegriff, daß ich aber im einzelnen Falle wirklich, z. B. den der Kauſalität anwende, liegt in der Unmöglichkeit, die Reihe der Wahrnehmungen umkehren zu können.“

Dieſe Kantiſche Expoſition bleibt unvollſtändig, weil ſie ſich nur mit den Thätigkeiten der Reflexion beſchäftigt. Sie unterſcheidet erſtlich die mathematiſche Nothwendigkeit des Nacheinandergeſchehens, (Chriſti Geburt fällt nach der Schlacht bey Aktium) nicht von der intellektuellen Nothwendigkeit des Durcheinander, (die Mondfinſterniß erfolgt

durch den Schatten der Erde,) indem er nur dadurch die Hülfe des Verſtandes poſtulirt, daß ins unbeſtimmte Vorſtellung der Nothwendigkeit in der objektiven ſynthetiſchen Einheit der Begebenheiten gefordert wird. Zweytens, ſie führt die objektive Gültigkeit der Zeitfolge der Erſcheinungen im Gegenſatz gegen die ſubjektive Gültigkeit der Folge der Wahrnehmungen auf die Unmöglichkeit einer willkührlichen Abänderung der Beobachtung zurück, wobey man eigentlich den zur Empfindung (z. B. das Auge) afficirenden Gegenſtand als Grund der objektiven Bedeutung anſieht. In der That aber kommt es mit dieſem der Reflexion gehörigen empiriſchen Experiment der Umkehrung der Beobachtungsreihe gar nicht auf objektive Beſtimmung an, ſondern nur auf Brauchbarkeit des gegebenen Materials der Wahrnehmungen zu Urtheilen und zu ſubjektiv allgemeingültigen Reſultaten im Urtheil. Denn für ſich hat jede Wahrnehmungsreihe denſelben objektiven Werth der Zeitbeſtimmung; auch bey der Beobachtung des Gebäudes nehme ich, wenn ich oben anfange, einen vorhergehenden Zuſtand vom Daſeyn des Gipfels, und einen nachfolgenden vom Daſeyn des Bodens wahr.

Die Schwierigkeit liegt denn auch hier wieder in dem Ungewohnten unſrer ſubjektiven Anſicht der Erkenntniß. Wenn wir aus vielen Wahrnehmungen durch Syntheſis der Reflexion eine ganze Erfahrung zuſammenſetzen, ſo entſpricht die Behauptung ganz dem gewöhnlichen Vorurtheil, daß wir hier zu der nur ſubjektiven Bedeutung einzelner Wahrnehmungen die objektive Bedeutung der Erfahrung hinzuſetzen. Dies geſchieht aber wirklich nicht. Vielmehr, ſo wie in unſern Vorſtellungen die Sinnesanſchauungen zu einander hinzufallen, bildet ſich das Ganze der Erfahrung in unſrer unmittelbaren Erkenntniß, indem jede

Sinnesanſchauung nur Modifikation meiner einen Erkenntnißthätigkeit iſt, aber die einzelne Sinnesanſchauung nimmt der innere Sinn allein unmittelbar wahr, das Ganze der Erfahrung kann erſt die Reflexion beobachten, und die Abſtufungen der Gültigkeit ſind wieder nur ſubjektive, nach problematiſchen Verſuchen zum Urtheilen und wirklich berechtigten apodiktiſchen Entſcheidungen.

Hier läßt ſich das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur unmittelbaren Vernunft noch näher beſtimmen. Wir dürfen den Unterſchied beyder nicht durch Analyſis und Syntheſis, logiſches und transcendentales Denken gerade zu machen. Sowohl Analyſis als Syntheſis ſind Funktionen des reflektirenden Verſtandes, allein zur Analyſis iſt ſich die Reflexion ſelbſt genug, Syntheſis hingegen kann ſie ſich ſelbſt nicht geben, deswegen läßt ſich das Räthſel der Spekulation ausſprechen: wie iſt Syntheſis a priori möglich? Hingegen ſowohl das Vorhandenſeyn der analytiſchen als der ſynthetiſchen Einheit in unſern Vorſtellungen gehört der unmittelbaren Vernunft, und nicht der Reflexion allein. Nur daß die Formen der analytiſchen Einheit gleichſam früher von der Reflexion beobachtet werden können, die der ſynthetiſchen hingegen nur durch Hülfe der erſteren. Es iſt alſo für die Theorie der Vernunft noch eben ſowohl die Frage: wie iſt analytiſche Einheit? als, wie iſt objektive ſynthetiſche Einheit in ihren Erkenntniſſen möglich? und beydes müſſen wir durch die Theorie der Einheit beantworten können. Die beyden Grundhandlungen der Reflexion ſind Abſtraktion und Kombination, d. h., Trennung und Wiederzuſammenſetzung des Getrennten, vor beyden voraus muß uns aber erſt die urſprüngliche Verbindung der unmittelbaren Erkenntniß

gegeben werden, ohne die weder Abſtraktion noch Kombination möglich wäre; deren Geſetze ſuchen wir hier.

§. 94.

II. Wem die Begriffe unſrer innern Naturlehre ſo geläufig geworden ſind, daß er eines beſtimmten Streites über einzelne Darſtellungen fähig iſt, dem kann leicht auffallen, daß wir die Theorie der Einheit in unſrer unmittelbaren Erkenntniß faſt mit derſelben Formel begründen wollen, auf die wir die Lehre von der Aſſociation zurückführten. Wir ſuchten nämlich damals die Erſcheinungen der Aſſociation dadurch zu erklären, daß alle Thätigkeiten des Gemüthes in jedem Augenblick in einer Einheit der Handlung unſers Geiſtes zuſammenfielen, wodurch die Lebhaftigkeit zugleich angeregter innerer Thätigkeiten ſo von einander abhängig würde, daß die eine der andern nachher ihre Belebung wieder mittheilte, ſo erklärten wir die Verbindung des Schalles im Wort mit dem abſtrakten bezeichneten Gedanken. Jetzt hingegen ſagen wir: alle Formen der Einheit und Verbindung in unſern Vorſtellungen beſitzen wir durch eine urſprüngliche formale Apperception, und Nothwendigkeit erhält unſre Erkenntniß dadurch, daß ſich in jedem Augenblick alles mein Erkennen durch dieſe urſprüngliche formale Apperception in einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Einheit der ganzen Gemüthsthätigkeit in jedem Gemüthszuſtand liegt alſo das einemal wie das andre zu Grunde, beyde Verbindungsweiſen, die ſubjektive der Aſſociation und die objektive ſynthetiſche Einheit der Vernunft ſind aber doch durchaus verſchiedener Natur; ſo eng Wort und Gedanke aſſociirt ſeyn mögen, ſo wird doch dadurch nie die entfernte ſynthetiſ-

ſche Vereinigung ihrer Gegenſtände mehr angenähert werden. Worte werden dieſem Verhältniß keine große Deutlichkeit geben, weil wir keine anſchauliche Form für die Vereinigung des zugleich Gegebenen in unſern innern Thätigkeiten haben, wer ſich aber ſelbſt beobachtet, der wird finden, daß die Einheit unſrer innern Thätigkeit in beyden Fällen ſich auf ganz entgegengeſetzte Weiſe anwendet. Bey der Einheit der Erkenntniß der Vernunft iſt gleichſam von dem Ganzen ihrer extenſiven Größe die Rede, wie alle Theile in einer Form des Ganzen zuſammenfallen müſſen, wobey auf den Grad der Lebhaftigkeit der Vorſtellungen gar nichts ankommt, ſondern alles nur auf ihr neben einander liegen in dem Ganzen. Das Spiel der Aſſociationen hingegen hat es gerade nur mit der intenſiven Größe und ihrer Einheit zu thun, indem ein Ganzes des Grads der Lebhaftigkeit ſich in jedem Augenblick an alle innern Thätigkeiten vertheilt, die Aſſociationen haben es denn auch nur mit dieſem Wechſel der Lebendigkeit und ſeiner Vertheilung an die einzelnen gleichzeitig lebhaften Thätigkeiten zu thun.

§. 95.

III. Die Theorie der Vernunft, welche wir hier aus anthropologiſchen Principien entwickeln, gewährt den Vortheil, daß ſie in Sachen der höchſten Spekulation Entſcheidung liefert, ohne daß wir uns auf die größten Schwierigkeiten des Spekulirens ſelbſt einzulaſſen brauchen. Sie iſt phyſikaliſche Theorie, und gründet ſich alſo auf Erfahrung und innere Anſchauung, die, wenn ſie gleich als innere Anſchauung ſchwer mittheilbar iſt, doch immer weit feſtere Beurtheilungen zuläßt, als die höchſten Abſtrakti-

nen der Spekulationen ſelbſt. Wenn wir uns ohne anthropologiſche Beyhülfe daran wagen, über ganz allgemeine ſpekulative Dinge zu urtheilen, über das Weſen und die Nothwendigkeit in den Dingen überhaupt, über die Freyheit, oder ob die Gottheit mit Spinoza als das letzte Seyende, oder mit Leibnitz als das letzte Denkende vorauszuſetzen ſey, ſo werden wir darüber unmittelbar wenig feſtes Urtheil haben. Wiewohl wir uns auf einer Seite wohl bewußt ſind, ſolche Dinge ſeyen gar nicht nach Wahrſcheinlichkeit zu entſcheiden, ſo fühlen wir doch auf der andern Seite, daß wir uns mehr in Worten verwirren als urtheilen, und können leicht bemerken, daß die widerſtreitenden Urtheile des einen und andern eben daher kommen, weil mehr unbeſtimmte Aſſociationen als die Wahrheit unſer Urtheil leiten. Dies rührt natürlich daher, weil jene hohen Abſtraktionen ſo ſchwer zu ſchematiſiren ſind, und der innere Sinne in ihnen ſo wenig Stoff behält, den die Reflexion ſicher faſſen könnte, daß unſere Kombination hier leicht mehr Spiel mit Worten als Urtheil aus Begriffen wird. Das Unſicherſte iſt hier die Kombination der einzelnen Abſtraktionen, und eben dieſe wird uns durch die anthropologiſche Behandlung ungemein erleichtert, wir erhalten hier in der Theorie der Vernunft, welche den Urſprung jeder einzelnen abſtrakten Form nachweiſt, eben durch dieſen Urſprung eine feſte Stelle für ſie, und können nun ihre Verhältniſſe zu andern Abſtraktionen erfahrungsmäßig beſtimmen, ſo daß die allgemeinen Urtheile ſelbſt dann nur leichtes Reſultat werden. Es wird z. B. nach dem Geſetz der Kauſalität: jede Veränderung iſt eine Wirkung, gefragt, ſo vergleiche ich nicht beyde Begriffe, um die Wahrheit des Geſetzes auszumitteln, ſondern die Theorie zeigt mir ſchon im Großen, in welchem Verhältniß reine Zeitbeſtimmungen und Kategorien

in unſrer Vernunft ſtehen, und daraus ergiebt ſich die Gültigkeit und der Fall der Anwendung der einzelnen Geſetze dann von ſelbſt.

Ueberhaupt iſt die Behandlung der höchſten Abſtraktionen ſo unbeſtimmt und ſchwankend, daß faſt kein Philoſoph zu einem beſtimmten Syſtem anders gelangt, als daß er (oft ſich ſelbſt unbewußt) eine pſychologiſche Hypotheſe über die Theorie der Vernunft vorausſetzt, nach der er die Wahrheit in ſpekulativen Dingen in oberſter Inſtanz prüft und aburtheilt. Dieſe Hypotheſen ſind am Ende alle von zweyerley Arten: einſeitiger Empirismus und einſeitiger Rationalismus. Im Streite gegen dieſe beyden ſind wir dann auch eigentlich genöthigt worden, die höchſten Principien unſrer Theorie der transcendentalen Apperception durch Induktionen aus innerer Erfahrung abzuleiten.

Allem Empirismus in der Philoſophie liegt zuletzt die anthropologiſche Hypotheſe zu Grunde, daß der Menſch eine nur ſinnliche Erkenntnißkraft beſitze. Dieſem treten wir zuerſt entgegen. Wir weiſen aus dem Vorkommen der Vorſtellungen in unſerm Geiſte auf, daß dieſe Hypotheſe: alle unſre Erkenntniß nur durch ſinnliche Eindrücke zuſammenfließen zu laſſen, gar nicht erklärt, was wirklich da iſt. Nicht nur die in Anſpruch genommene Nothwendigkeit in der Anwendung, ſondern ſelbſt der leere Begriff der Nothwendigkeit, der leere Gedanke des Iſt, als der Kopula im Urtheil nur im A iſt A aufgefaßt, wäre in einer ſolchen nur ſinnlichen Erkenntnißkraft unmöglich. Sonſt vertheidigt ſich der Empirismus großentheils nur apagogiſch gegen die Anſprüche der Vernunft, wo dann oft beyde Theile in der gemeinſchaftlichen Vorausſetzung unrecht haben. Epikur und Locke berufen ſich darauf, daß jede menſchliche Erkenntniß nur durch denn Sinn erwacht,

mit dem Sinn anfängt, daß kein Gehalt im Urtheil aufgewiesen werden könne, der nicht vom Sinne entlehnt sey, daß jeder Gehalt erst im Sinne gewesen sey, ehe er in den Verstand kommt. Ihre Schlüsse daraus gelten aber nur gegen die unstatthafte rationalistische Hypothese angeborner Ideen, welche einen eignen Gehalt des nur Vernünftigen voraussetzt, da doch eben der Vernunft unabhängig vom Sinn kein Gehalt, sondern nur die Form gehört.

Oder Hume streitet hauptsächlich damit, daß er zeigt: alle unsre Anwendung allgemeiner Gesetze entlehnt sich durch Induktion nur aus der Erfahrung, man könne also alle Voraussetzung der Nothwendigkeit, wie sie in unserm Gemüthe vorkommt, eben so gut nur durch Gewohnheit erklären, (wir setzen voraus, das werde erfolgen, was wir gewohnt sind, erfolgen zu sehen.) Diese Einwendung psychologisch ausgedrückt sagt: Was ihr mit eurer Theorie der Vernunft zu erklären sucht, das läßt sich eben so gut durch bloße Einbildungskraft erklären, die doch bekanntlich ein nur sinnliches Vermögen ist. Hier liegt der Fehler, auf den ich aufmerksam machen will, in der letzten Voraussetzung. Hätte Hume richtiger beobachtet, so hätte er bemerken müssen, daß seine von Impressionen belebte Erkenntnißkraft entweder nicht einmal Einbildungskraft, (intensive Einheit ihrer Thätigkeit) oder zugleich auch Vernunft als Quell der Nothwendigkeit (extensive Einheit ihrer Thätigkeit) besitzen müsse. Dies konnte ihm aber freylich (so lange Vernunft und Reflexion nicht gehörig geschieden waren) nicht klar werden.

Allem Rationalismus in der Philosophie liegt zuletzt die anthropologische Hypothese zu Grunde, daß der Mensch eine vom Sinn zu befreyende Erkenntniß durch die bloße

Vernunft beſitze. Im Gegenſatz gegen dieſe Anſicht können wir unſre Theorie durch die Behauptung der Leerheit des Grundbewußtſeyns der Vernunft bezeichnen. Wenn man nicht um Worte ſtreitet, ſo enthält jede rationaliſtiſche Philoſophie die Vorausſetzung angeborner Ideen, wir hingegen behaupten, die bloße Vernunft giebt nur die Form an das ſinnlich angeregte Bewußtſeyn. Es giebt allerdings in unſrer Erkenntniß, Erkenntniſſe aus bloßer Vernunft, nämlich die Erkenntniſſe a priori, die Quellen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber dieſe für ſich ſind immer nur formale Apperceptionen, welche weder im kleinen noch im großen je ein Ganzes der Erkenntniß ausmachen, ſie kommen für ſich nur durch die Abſtraktion vor, unmittelbar aber jedesmal als Formen an einem Ganzen der Erkemtniß, deſſen Material vom Sinn entlehnt iſt. Wir können dies am beſten durch Vergleichung mit dem organiſchen Leben unſers Körpers deutlich machen. Was wir der bloßen Vernunft unabhängig vom Sinn zuſchreiben, entſpricht der Form ihrer Erregbarkeit. Die Erkenntniß iſt überhaupt die Erregung oder Lebensäußerung der Vernunft, die Form dieſer Lebensäußerung iſt nun überhaupt durch das Weſen der Vernunft ſelbſt beſtimmt, es kann aber nie zu einer wirklichen Aeußerung ſelbſt, zu einem ganzen Erkennen kommen ohne durch den Sinn. So beſtimmt die Organiſation die Form ihrer Lebensfunktionen Kreislauf der Säfte, Reſpiration, Aſſimilation, Nutrition, wenn aber nicht kontinuirlich neuer Stoff an Speiſe und Luft herzugeführt wird, ſo muß, wenn gleich die Organiſation beſtünde, (wie z. B. der trockne Keim einer Pflanze, der Jahre lang ohne Entwickelung liegen bleibt,) doch die Lebensäußerung aufhören. Eben ſo die Erkenntniß. Organiſation und Vernunft beſtimmen die Formen der Aeu-

ßerung, die Aeußerung ſelbſt iſt auch jederzeit ihre Thätigkeit, aber nur unter der Bedingung einer für ſie zufälligen äußern Einwirkung, einer Anregung durch Receptivität für reitzende Potenzen oder Sinn. Jede Erkenntniß a priori iſt für ſich ein allgemeines Geſetz, welches erſt dadurch zu einem Ganzen der Erkenntniß wird, daß ihm durch den Unterſatz im Schluſſe beſtimmte Gegenſtände der Anſchauung unterſtellt werden, ſelbſt die Ideen der Welt und der Gottheit fordern erſt Anwendung auf dieſe Anſchauung, damit etwas durch ſie erkannt werde. Der Rationalismus will hingegen eine höhere Vernunfterkenntniß, die ſich ſelbſt genug ſeyn ſoll, d. h., er fordert die intellektuelle Anſchauung einer abſoluten Vernunft, welche nicht nur erregbare Kraft, ſondern Spontaneität ſchlechthin wäre, die ſich ſelbſt den Gehalt ihrer Erkenntniß ſchaffte; er fordert angeborne Ideen, welche eben dem Empirismus Einwendungen leicht machten. Wir widerlegen ihn anthropologiſch durch die einfache Aufweiſung, wie wirklich alle Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß nur durch die Formen beſtimmt wird.

Die menſchliche Erkenntnißkraft iſt durch ihre Sinnlichkeit auf zweyerley Weiſe beſchränkt, erſtlich darin, daß der Gehalt ihrer Erkenntniß durch eine für ihr inneres Weſen nur zufällige äußere Einwirkung bey der Empfindung gegeben wird; zweytens darin, daß ſie in ſich dunkle Vorſtellungen beſitzt. Durch das erſtere iſt ſie an die Bedingung gebunden, daß ein ihr fremdes Geſetz ihr die Erkenntniſſe nur theilweis zuführt, und ſie alſo nie zu einem geſchloſſenen Ganzen ihrer Erkenntniß kommen kann. Der Rationaliſt, welcher eine ſelbſtſtändige Vernunft vorausſetzt, die ſich ſelbſt das Geſetz ihres Erkennens auch dem Gehalte nach beſtimmt, fordert dagegen das Geſetz: der Theil ſollte nur durch das Ganze beſtehen, und nicht das Ganze erſt durch

Theile zuſammen kommen, während in unſrer Erkenntniß mit der Stetigkeit und Unendlichkeit der Formen unſrer Anſchauung unmittelbar jedes Ganze nur immer durch ſeine Theile beſteht; er fordert eine forma substantialis, eine Form, der das Weſen zukommt, nach dem Bilde der Organiſation, während in unſrer Erkenntniß nur immer der Materie das Beſtehen zukommt, die Form aber, wenn gleich das Nothwendige, doch nur durch die Materie zur Anwendung gelangt. Unſre poſitive Erkenntniß kennt kein andres Geſetz, als das mathematiſche der Nebenordnung mannichfaltiger Theile zum Ganzen, und nur die ideelle Anſicht der Reflexion, welche von der urſprünglichen Einheit ausgeht, kann dieſe Ordnung umkehren, aber nur durch negative Formen.

Zweytens, eben wie das Erkennen überhaupt, iſt auch unſre Selbſterkenntniß beſchränkt. Wir können nicht einmal das eigne Ganze unſrer Erkenntniß, unſre transcendentale Apperception mit einem Blicke überſehen, ſondern der innere Sinn nimmt nur die lebhafteſten Veränderungen in unſerm Innern wahr, das meiſte aber bleibt uns dunkel. Wir finden dieſe Eigenthümlichkeit unſrer Vernunft beſonders im Verhältniß des Verſtandes zur Urtheilskraft in der Reflexion. Wollen wir eine Ueberſicht des Ganzen unſrer Erkenntniß, ſo können wir nicht die Allheit unſrer Welt mit einem Blicke der Anſchauung faſſen, ſondern wir ſind an die Allgemeinheit getrennter Formen in Begriffen und Regeln gewieſen, bey der es noch zufällig bleibt, ob und welche Gegenſtände die Urtheilskraft in der ſinnlichen Anſchauung findet, die unter dem Allgemeinen ſtehen. Im Gegenſatz gegen dieſe Organiſation können wir uns eine Vernunft denken, welche den ganzen Fond ihrer Wahrheit, ihre transcendentale Apperception ohne Dunkelheit überſähe, für welche

das Ganze ihrer Erkenntniß eine Anſchauung wäre, und die nicht erſt, wie wir, das Geſetz der Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß durch Reflexion zu errathen nöthig hätte. Eine ſolche Vernunft brauchte keinen diskurſiven Verſtand, ſie wäre rein intuitives Vermögen, ihre Erkenntniß wäre intellektuelle Anſchauung. Das Geſetz unſrer Wahrheit: die Einheit der transcendentalen Apperception, welche wir erſt mühſam ſuchen müſſen, läge ihr mit einem Blicke offen; ihre Erkenntniß wäre das Vorbild der Wahrheit, woran unſer Verſtand nur ein Nachbild beſitzt. Wir können alſo durch das Verhältniß dieſes intellectus archetypus zu unſerm intellectus ectypus am beſten bildlich das Verhältniß unſrer transcendentalen Apperception zu der ſyſtematiſchen Erkenntniß der Reflexion uns deutlich machen. Es iſt aber Irrthum, wenn Rationaliſten in der Philoſophie uns ſelbſt dieſe intellektuelle Anſchauung und ihr abſolutes Wiſſen zumuthen wollen, denn dies forderte Vernichtung des dunkeln Vorſtellens überhaupt.

Das Princip aller theoretiſchen Erklärungen unſers reflektirten Erkennens iſt das Verhältniß unſrer urſprünglichen formalen Apperception zum materialen Bewußtſeyn, und die Unvollſtändigkeit der bisherigen Theorien liegt daran, daß man das Weſen dieſer formalen Apperception nicht begriff. Wer Fichtes Wiſſenſchaftslehre kennt, kann leicht finden, daß er mit dem Gegenſatz ſeines Ich = Ich, und Ich = Nicht-Ich eben dieſes Verhältniß der formalen Einheit zum materialen Bewußtſeyn ſuchte, dieſe Einheit aber ſubjektiv ſubſtantiirte, und nachher rationaliſtiſch alles durch ſie allein erhalten wollte. Wenn Schelling gegen Kants Trennung des empiriſchen und reinen Erkennens a priori einwendet, daß am Ende doch das Ganze unſrer Erkenntniß unter einem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehe, ſo hat er unſre

transcendentale Apperception im Auge, überſieht aber, (weil er intellektuelle Anſchauung poſtulirt,) daß dieſe eben nur durch jene Trennungen und in ihnen beobachtet werden kann. Unſre formale Apperception hat Schelling im Auge, wenn er in der Kopula des A iſt A ſeine abſolute Identität aufweiſen will, aber er verkennt ihre urſprüngliche Leerheit, indem er in ihr nicht nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit ſyſtematiſch, ſondern auch das Weſen ſeiner abſoluten Vernunft, oder des All-Eins gleichſam phyſikaliſch ſehen will.

Drittes Kapitel.

Erſte Entwickelung der Theorie der Vernunft.

§. 96.

Eine Theorie unſers Erkennens iſt nur dadurch möglich, daß wir erſt alle unmittelbaren Eigenthümlichkeiten unſrer menſchlichen Vernunft kennen, die ſich von keinen andern ableiten laſſen, ſondern die Elemente aller Erfahrung enthalten. Dieſe haben wir bis jetzt zuſammengeſtellt. 1) Die Vernünftigkeit unſrer Erkenntniß ſpricht ſich aus durch die urſprüngliche formale und transcendentale Apperception in ihr; 2) Unſre vernünftige Erkenntniß iſt aber darin beſchränkt, daß ſie allen Gehalt der Erkenntniß nur mit Hülfe des Sinnes als Modifikation ihrer Grundthätigkeit erhält; 3) Zu dieſem kommt noch das beſondere Verhältniß des reinen Selbſtbewußtſeyns.

a) Das reine Selbſtbewußtſeyn, der innere Sinn und die Reflexion.

§. 97.

Unſre höchſte Vorausſetzung beſteht darin, daß der Vernunft eine urſprüngliche und einzige Selbſtthätigkeit des Bewußtſeyns zukommt, welche das obere Erkenntnißvermögen in der unmittelbaren Erkenntniß iſt, (ſo wie die Willkührlichkeit in der mittelbaren, wiederhohlenden Reflexion,) und welche unſre ganze Erkenntnißkraft

ſelbſt iſt. In der einen Thätigkeit dieſes Vermögens muß alles unſer Bewußtſeyn, ſo mannichfaltig es auch ſcheinen mag, zuſammengefaßt und verbunden ſeyn. Dieſe eine Thätigkeit liegt jedem empiriſchen Bewußtſeyn zu Grunde, giebt aber für ſich nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und erwartet anderwärts her, alle ihre materialen Beſtimmungen, durch die es zum wirklichen Erkennen kommt. Dieſe ſind dann von dreyerley Art: 1) urſprüngliche materiale Beſtimmungen der formalen Apperception aus dem Weſen der Vernunft, oder Erkenntniſſe a priori. 2) Empiriſche materiale Beſtimmungen durch den Sinn in der Empfindung oder Sinnesanſchauung. 3) Unmittelbare materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception, oder das reine Selbſtbewußtſeyn.

Die erſte materiale Beſtimmung meines Erkennens iſt das reine Selbſtbewußtſeyn. Denke ich von irgend einem Zuſtand meines empiriſchen Bewußtſeyns alle Beſtimmungen deſſelben hinweg, worin er ſich von andern unterſcheidet, ſo bleibt dann noch das reine Gefühl meines Daſeyns in jedem ſolchen Zuſtand übrig, als ein Bewußtſeyn, welches jedes andere in mir begleitete. Unſre Erkenntnißkraft iſt daher unmittelbar beſtimmt, als ein Vermögen ſich ihrer ſelbſt bewußt zu ſeyn. Wir müſſen annehmen, daß uns urſprünglich mit der Vernunft ein Vermögen zukommt, uns unmittelbar unſer ſelbſt bewußt zu ſeyn. Ein Vermögen, in Rückſicht deſſen von keiner Erklärung mehr die Rede ſeyn kann, indem die innere Erfahrung keine Zuſammenſetzung ſeiner Organiſation mehr zeigt, ſeine Aeußerung als ganz einfach erſcheint, und ſo aller Reflexion als ein formales Grundbewußtſeyn für den innern Sinn mit beygegeben iſt.

Dieſes Bewußtſeyn meines Daſeyns iſt aber auch das einzige unmittelbare Material, was wir in unſrer Erkenntniß haben, jedes andere wird erſt durch den Sinn gegeben. Wäre die ganze materiale Beſtimmung der Erkenntniß uns ſchon zugleich mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn gegeben, ſo hätten wir weder Sinnesanſchauung noch formale Apperception, ſondern nur eine nothwendige Anſchauung der Vernunft. Es gäbe dann für unſre Vernunft weder Allgemeines noch Verbindung, der Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Einheit wäre aufgehoben, alles wäre eine abſolute Einheit, zu der wir uns aber keinen Inhalt denken können. Dies erklärt den Gedankengang jedes einſeitigen Rationalismus, der mit dem Ich oder der Intelligenz anfangen will. Wir kommen damit wieder auf die Idee der intellektuell anſchauenden Vernunft zurück, deren Bild wir brauchten, um uns das Ganze unſrer transcendentalen Appercœption zu denken, welches ſo der Reflexion nicht zum Bewußtſeyn kommt. Nach unſrer Organiſation ſcheint uns die Wahrheit gleichſam objektiv außer unſrer Vernunft zu liegen, indem ſie etwas iſt, daß wir nie vollſtändig in unſre Gewalt bringen können. Dies geſchieht aber nur nach Analogie eines optiſchen Betruges, indem wir in der Reflexion befangen unſer Reflexionsvermögen für unſer ganzes Inneres nehmen, jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft verkennen, und ihre Geſetze hinauswärts in die Objekte projiciren. Wer die richtigen Verhältniſſe kennt, ſieht hingegen, daß uns die Wahrheit zunächſt etwas ganz Subjektives iſt, die unmittelbare Beſchaffenheit der transcendentalen Appercception.

Wir wiſſen von dem reinen Selbſtbewußtſeyn ſchon, (nach §. 25.) daß es keine Erkenntniß, ſondern nur ein

reines Gefühl meines Daſeyns iſt, als eine ganz beſondere Art von formalem Bewußtſeyn, ſo wie es der Reflexion in jedem Augenblick gehört, aber doch immer erſt durch empiriſch materiale Beſtimmungen der innern Sinnesanſchauung angefacht werden muß, um Erkenntniß zu werden. Dadurch wurde unſere Selbſterkenntniß, und mit ihr alle unſre Erkenntniß an den innern Sinn gebunden. Doch iſt das reine Selbſtbewußtſeyn nicht bloße Form, ſondern es iſt eine unmittelbare materiale Beſtimmung unſrer Erkenntniß, daß wir uns jederzeit unſers eignen Daſeyns bewußt ſind, ſobald irgend unſer Bewußtſeyn angeregt wird. Dieſe Materie des reinen Selbſtbewußtſeyns faßt die Reflexion durch die keiner andern vergleichbare Vorſtellung des Verhältniſſes eines Dinges zu ſich ſelbſt auf, und ſpricht ſich ſo das Ich bin als ein Urtheil ohne Zeitbeſtimmung aus, nach bloßer Kategorie als Urſach der Thätigkeiten, die der innere Sinn zeigt.

Dieſes Bewußtſeyn kann ſich freylich nur durch die einzelne Anſchauung des innern Sinns zeigen als Form an ihr, von der es ſeine Zeitbeſtimmung borgt. Indem es aber in die urſprüngliche formale Apperception fällt, bereitet es den Standpunkt der Reflexion, die ſich über die Einzelnheit des Sinnes erheben kann, weil es ſo den einen und gleichen Gegenſtand jeder innern Wahrnehmung, und mit dieſem die Einheit aller Reflexion, als durchgängige Einheit aller innern Wahrnehmung beſtimmt.

b) Die urſprüngliche formale Apperception.

§. 98.

Unſre Vernunft iſt dahin beſchränkt, nur ein formales Grundbewußtſeyn zu beſitzen, welches erſt durch einen äußern Sinn zur Erkenntniß der Welt, durch einen innern Sinn zur Selbſterkenntniß gebracht wird. Das oberſte Geſetz unſrer erkennenden Vernunft iſt die Vereinigung alles Materialen der einzelnen Erkenntniß in einem formalen Bewußtſeyn zur unmittelbaren transcendentalen Erkenntniß der Vernunft. Daraus erhalten wir folgende erſte Regeln der Theorie der Vernunft.

1) Nothwendigkeit und Einheit ſind die erſten Begriffe und allgemeinen Geſetze unſrer Vernunft. Beyde ſind nämlich nichts als der Charakter der Vernünftigkeit einer Erkenntnißkraft, welche ſich eben bey der Leerheit unſers Grundbewußtſeyns durch die urſprüngliche formale Apperception ausdrückt.

2) Der urſprünglichen formalen Apperception müſſen wir uns durch analytiſche und ſynthetiſche Einheit bewußt werden. Unſre wirkliche Erkenntniß entſteht ſo, daß einzelne materiale Erkenntniß zur formalen Apperception hinzukommt; der letzteren können wir uns für ſich nicht bewußt werden, weil ſie nichts iſt, als die Bedingung jedes zu gebenden Materials, ſobald aber wirklich Materie der Erkenntniß gegeben iſt, ſo muß ihr die formale Apperception anhängen, ſich an ihr zeigen. Daraus ergeben ſich dann die zwey oberſten Geſetze ihrer Erſcheinung vor dem Bewußtſeyn. Die einzelne materiale Erkenntniß fällt in der Einheit des Grundbewußtſeyns nothwendig zu der andern hinzu, ſo entſteht for-

male Beſtimmung des materialen Bewußtſeyns als Verbindung oder ſynthetiſche Einheit. Jede materiale Erkenntniß für ſich liegt aber auch in der formalen Apperception, dadurch entſteht materiale Beſtimmung der formalen Apperception als analytiſche Einheit oder Allgemeines.

3) Alle apodiktiſchen Verhältniſſe in unſrer Erkenntniß müſſen in ſynthetiſcher Einheit beſtehen, und können von der Reflexion nur durch analytiſche Einheit aufgefaßt werden. Das einzige, was durch die Form des Grundbewußtſeyns beſtimmt wird, iſt die nothwendige Einheit als formale Beſtimmung der materialen Erkenntniß, das heißt, Verbindung. Nun war das Apodiktiſche dasjenige, was jeder menſchlichen Vernunft in der Erkenntniß unmittelbar, wie der andern, zukommen muß, dies hat alſo immer die Form einer Verbindung. Die Reflexion kann aber die formale Apperception ſelbſt mit ihrer Nothwendigkeit nur durch ihre materialen Beſtimmungen auffaſſen, ſie kann alſo nur vermittelſt der Vorſtellung des Allgemeinen ſich der apodiktiſchen Beſchaffenheit der Erkenntniß bewußt werden. Wenn nämlich durch Trennung irgend eine problematiſche Theilvorſtellung mit ihrer Materie allein im Bewußtſeyn liegen bleibt, ſo liegt ſie hier doch immer noch mit der anhängenden formalen Apperception, und dies giebt ihr die Form der analytiſchen Einheit, oder des logiſchen Satzes der Beſtimmbarkeit. Dieſe analytiſche Einheit für ſich iſt aber leer, weil ſie nichts als die Beziehung auf Apodikticität zum einzelnen Gehalt hinzubringt. Hieraus folgt alſo:

4) Alles Wiederbewußtſeyn apodiktiſcher Erkenntniſſe iſt nur durch Verbindung allgemeiner Vorſtellungen durch Verbindung von

Begriffen möglich; dieſe wurde aber im Urtheile erkannt. (§. 48.)

5) Alle Erkenntniß a priori iſt urſprüngliche und durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception, ſie iſt nothwendig und allgemein. (§. 63.) Das Apodiktiſche oder ſubjektiv Allgemeingeltende in der Vernunft muß ihr mit ihrer formalen Apperception zukommen, es muß alſo jederzeit formal ſeyn, wie dieſer Quell ihrer Einheit und Nothwendigkeit ſelbſt. Apodikticität iſt alſo urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception, die nothwendige Beſtimmung jeder Erkenntniß überhaupt (§. 63.) wird hingegen durch die Stelle gegeben, welche ihr vermöge der formalen Apperception in der Einheit des transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zukommt. Jede einzelne Erkenntniß iſt eine materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception, und giebt eine materiale Beſtimmung der formalen, aber nicht jede iſt eine urſprüngliche materiale Beſtimmung, denn dazu gehört, daß ſie durch das Weſen der Vernunft ſelbſt gegeben ſey, alſo zu ihren unveränderlichen beharrlichen, aber eben darum auch immer nur formalen Thätigkeiten gehöre, welche eben ſo wenig als die formale Apperception ſelbſt für ſich beſtehen können, ſondern nur bey Gelegenheit ſinnlicher Anregungen ſich zeigen. Dies ſind die Erkenntniſſe a priori. Dieſe können alſo nur dadurch entſtehen, daß mit dem transcendentalen Verſtande als Vermögen der urſprünglichen formalen Apperception andere urſprüngliche Vermögen der Vernunft zuſammenkommen, welche ihm dann, ſobald die Thätigkeit der Vernunft einmal angeregt iſt, durchgängige materiale Beſtimmungen geben. So werden wir finden, daß alle Erkenntniß a priori nur entweder aus den For-

men der Beſchränkung der Vernunft durch den Sinn, oder durch die urſprüngliche Beſtimmung der Vernunft als praktiſche Vernunft entſpringen. Hiermit haben wir alſo alle Verhältniſſe von §. 59. — 63. wieder theoretiſch abgeleitet.

c) Das oberſte Verhältniß in der Erkenntniß.

§. 99.

Schon die Unterſuchung der Reflexion zeigte, (§. 63.) daß das oberſte Verhältniß unſrer Erkenntniß den Formen des Vernunftſchluſſes entſpreche. Die Nothwendigkeit des Ganzen der Erfahrung ließ ſich nur an der Stelle des Schlußſatzes erkennen, indem wir den nur aſſertoriſchen Gehalt der Wahrnehmungen dem apodiktiſchen Werth allgemeiner und nothwendiger Geſetze unterordneten. Wir ſehen jetzt, wie dieſes Verhältniß in der Vernunft entſpringt; es iſt die Folge der Leerheit ihres apodiktiſchen Grundbewußtſeyns und der Zufälligkeit jedes materialen Bewußtſeyns für die einzelne Vernunft.

Es liegt in dem Weſen unſrer Vernunft ein Unterſchied des transcendentalen Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft ganz analog dem logiſchen Unterſchiede, den wir kennen, indem letzterer die erſten Verhältniſſe nur für die Auffaſſung wiederhohlt. Dem transcendentalen Verſtande gehört die urſprüngliche formale Apperception, der Urtheilskraft das Fallen alles materialen Bewußtſeyns in dieſe Form und der Vernunft das Ganze der transcendentalen Apperception.

Jede Erkenntniß muß in dem vollendeten Bewußtſeyn der Vernunft einen allgemeingültigen Werth haben, kraft

Ihrer transcendentalen Apperception. So wie wir uns aber der Erkenntniß bewußt werden, enthält unter den drey obern Erkenntnißvermögen erstlich der Verstand eine nur formale Apperception, gegen welche das besondere, gegebene, materiale Bewußtseyn erst durch die Urtheilskraft bestimmt wird, und dann durch die Vernunft erst nach dem Verhältniß der Apodikticität aufgefaßt werden kann. Der Verstand giebt eine allgemeine Bedingung, unter der für die Urtheilskraft jedes Bedingte des Sinnes steht, so daß die Bestimmung des Bedingten durch die Bedingung, welche der Vernunft gehört, jederzeit möglich seyn muß. Die materiale Apperception, welche der Erkenntniß erst einen Gegenstand verschafft, ist nur empirisch gegeben, aber immer unter der Bedingung der formalen Apperception des Verstandes. Jedes Ganze der Erkenntniß, dessen Nothwendigkeit wir erkennen wollen, muß also nach diesen drey Momenten aufgefaßt werden. So bezeichnen die Unterschiede des problematischen, assertorischen und apodiktischen diese drey Momente für die Auffassung analytischer Einheit; die Unterschiede des kategorischen, hypothetischen und divisiven dieselben Momente für die Auffassung synthetischer Einheit.

Diese Uebereinstimmung der Form des Vernunftschlusses mit der ersten und obersten Organisation unsrer Vernunft, ist ein wichtiges Regulativ für alle Spekulation, indem sich alle Wissenschaft aus bloßer Vernunft an diese Formen anschließen muß, besonders in demjenigen Theile der Philosophie, der aus Ideen entspringt, und von den Gesetzen der Mathematik befreyt ist, denn hier ist immer die Idee für sich als Form, als Allgemeines, als Obersatz gegeben, gegen welchen die Natur als Gegenstand der Erfahrung erst

in den Unterſatz treten muß, um dann in der Stelle des Schlußſatzes den Gehalt der Wiſſenſchaft zu beſtimmen.

§. 100.

Die Erkenntniß a priori und ihr Princip kann nur in durchgängigen materialen Beſtimmungen des formalen Grundbewußtſeyns beſtehen, in der Art aber, wie dieſe materiale Beſtimmung ſich in der Vernunft bildet, wiederhohlt ſich wieder der Unterſchied der drey obern Vermögen.

Der Verſtand war das Vermögen der urſprünglichen formalen Apperception ſelbſt, dieſes aber als das Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit, war die Bedingung, unter der jede materiale Erkenntniß ſteht. Es giebt alſo eine unabhängige Erkenntniß a priori des Verſtandes, in der uns dieſes Grundbewußtſeyn als formale Bedingung aller durch den Sinn gegebenen und zu gebenden materialen Erkenntniß zum Bewußtſeyn kommt. Dieſe unabhängige Erkenntniß a priori des Verſtandes enthält demnach alle Principien der Einheit in unſrer Erkenntniß, ihr müſſen alle Formen der mathematiſchen anſchaulichen, der analytiſchen, logiſchen und der ſynthetiſchen Einheit in Kategorie und Idee gehören; und es wird die weitläuftigſte Aufgabe der Deduktion, aus dem Verhältniß des ſinnlichen Materials zum formalen Grundbewußtſeyn in der Einheit der transcendentalen Apperception alle jene Formen abzuleiten.

Die eigenthümliche Beſchaffenheit der Urtheilskraft war die Zufälligkeit des materialen Bewußtſeyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft. Soll es alſo eigne Principien a priori geben, die der Urtheilskraft gehören,

ſo muß darin dieſe Zufälligkeit als eine urſprüngliche Beſchränkung der formalen Apperception der Quell deſſelben ſeyn. Jede materiale Erkenntniß muß nothwendig zur Einheit und Geſetzmäßigkeit der Vernunft zuſammenſtimmen, weil ſie nur Modifikation ihrer einen Grundthätigkeit iſt; uns fällt aber die einzelne Materie der ſinnlichen Erkenntniß nicht nach den Verhältniſſen dieſer Einheit und Geſetzmäßigkeit, ſondern in zufälliger Vereinzelung in die Wahrnehmung, das Geſetz der formalen Apperception des Verſtandes und die Einzelnheit der Anſchauung ſtehen getrennt vor meinem innern Blick, und dadurch läßt ſich, gleichſam in Unterordnung unter einen unausſprechlichen Oberſatz, die Zuſammenſtimmung des zufällig Gegebenen mit dem Geſetze der Einheit auf eine freye Weiſe beurtheilen nach Maximen der Urtheilskraft, welche in ihrer höchſten Unabhängigkeit die äſthetiſchen Ideen des Schönen und Erhabenen geben.

Vernunft iſt das Vermögen des Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß. Eine durchgängige urſprüngliche Beſtimmung unſers Grundbewußtſeyns, welche neben den Beſchränkungen des Sinnes ſchon aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt ſtatt findet, wird alſo dieſer unmittelbaren Vernunft ſelbſt gehören, und an die höchſte Realität in unſerm Weſen, unabhängig von den Schranken des Sinnes, Anſprüche machen müſſen. Eine ſolche iſt die Beſtimmung der Principien a priori durch die Idee des abſoluten Werthes, welche aus dem Weſen der Vernunft, als einem Vermögen ſich zu intereſſiren, entſpringt.

Wir erhalten hierdurch alſo rückwärts für alle Deduktion von Principien a priori aus der Theorie die erſten leitenden Ideen. Alle Erkenntniß a priori muß entweder

unter die Idee der nothwendigen Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, oder unter die Idee der Schönheit, oder unter die Idee des höchsten Gutes gehören.

§. 101.

In der logischen Lehre von Wahrheit und Irrthum findet sich die Assertion mit ihren zwey Arten dem Fürwahr- und Fürfalschhalten, als die Thätigkeit der innern Auffassung einer Erkenntniß vor der Reflexion. Wir nennen ferner diese Assertion Ueberzeugung, wenn wir der Form nach gesetzmäßig verfahren sind, um dazu zu gelangen, Ueberredung, wenn diese Verfahrungsart falsch ist. (Wir können hier oft von Wahrheit nur überredet seyn, wie der Feldmesser, der die Formeln nur auswendig gelernt hat, nach denen er rechnet, oder der gemeine Mann, der seine Religion aus dem Katechismus lernt, dagegen von Falschem überzeugt, wie der Mathematiker, der seine Formeln selbst berechnet, aber in der Rechnung fehlt, oder der Philosoph, der in seiner Spekulation irrt, denn Berechnung und Spekulation sind hier die einzig richtigen Verfahrungsarten, nach denen wir die Wahrheit suchen sollten.)

Für die Ueberzeugung kennen wir nun schon drey logische der Reflexion gehörige Abstufungen, die wir mit Wissen, Meinen und Glauben bezeichnet haben. (§. 82.) Das Wissen führte zur vollständigen Gewißheit, Meinung und Glaube nur zu untergeordneten Arten einer mangelhaften Gewißheit, indem der beobachtenden Reflexion noch Ergänzungen fehlten. Hier haben wir es nun mit der unmittelbaren Erkenntniß selbst zu thun, ihr Character ist durchgängig Nothwendigkeit, ihr Verhältniß zu den einzelnen

Vermögen wird aber doch Verſchiedenheit in der Auffaſſung, und ſomit verſchiedene Arten der unmittelbaren Ueberzeugung der Vernunft beſtimmen.

Die gangbarſte Ueberzeugungsweiſe im gemeinen Bewußtſeyn iſt die durch Demonſtration oder Anſchauung, an welche ſich die eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe des Verſtandes durch den Schluß anſchließt, beyde zuſammen machen hier das Wiſſen in engſter Bedeutung aus. Weniges von den Principien a priori fällt unmittelbar in die Anſchauung, das meiſte gehört nur deducirbaren Urtheilen, und iſt Thema für die Reflexion. Indeſſen ſind die Principien des Verſtandes nichts als eine Form der Einheit und Nothwendigkeit, welche der ſinnlichen Anſchauung zu Grunde liegt, und wodurch dieſe zur Erfahrung ergänzt wird, ſie ſind Principien der Nothwendigkeit in der Erfahrung, ſie wenden nur das in der ſinnlichen Anſchauung gegebene Material an, indem ſie ihm ſeine nothwendige Beſtimmung durch die formale Apperception beylegen. Das Wiſſen als eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe des Verſtandes gründet ſich alſo eigentlich immer auf Anſchauung. Wenn gefragt wird, ob wir etwas wiſſen, ſo heißt das weiter nichts als, ob die Wahrheit einer Erkenntniß in dem nothwendigen Zuſammenhang unſrer ſinnlichen Anſchauung begründet iſt; wir kompromittiren dann auf die Wahrheit dieſer Anſchauung und der allgemeinen Geſetze ihrer Gegenſtände.

Wenn hingegen unſre Vernunft rein aus ſich ſelbſt eine Ueberzeugung in ſich hat, ſo kann uns dieſe nur in einem Geſetze der urſprünglichen formalen Apperception zum Bewußtſeyn kommen, welches ſeine Wahrheit gar nicht von jenen Anſchauungen entlehnt, und auch nicht in ihrem nothwendigen Zuſammenhang begründet, ſondern es iſt uns nur

wahr um ſein ſelbſt willen, es iſt der reinſte Ausſpruch unſers innerſten Weſens. So liegt der Quell reiner Achtung und reiner Liebe in unſerm Innerſten, deſſen wir uns nur in einem durchaus reflektirten Fürwahrhalten ohne Anſchauung bewußt werden können. Wir nennen dieſe eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe der transcendentalen Vernunft reinen Vernunftglauben.

Endlich haben wir ſchon gefunden, daß unabhängige Urtheilskraft ſich ihrer vollſtändigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen beſtimmten Begriff bewußt werden kann. Ein ſolches Fürwahrhalten, welches weder auf Anſchauung noch auf Begriff ſich gründet, konnte nach der gewöhnlichen Behandlung der Sache, wo man ohne anthropologiſche Deduktion verfährt, und einzig den Gegenſtand um die Wahrheit befragt, nur ein dem Aberglauben preisgegebenes principloſes Schwanken der Ueberzeugung ſeyn, welches in Myſtifikationen unkenntlich verſtellt liegen mußte. Ich nenne die eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe der transcendentalen Urtheilskraft Ahndung.

Dieſe drey Ueberzeugungsweiſen haben in unſerm Geiſte alſo den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit, uns kann die angebliche Alleingültigkeit des Wiſſens nicht täuſchen; es giebt beſtimmte Gegenſtände des Wiſſens, einen, an den wir nur glauben, und gar manches, was wir nur zu ahnden vermögen. Das Vorurtheil für das Wiſſen rührt nur von der äſthetiſchen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverſtändlichkeit der Sinnesanſchauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterſchied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unſicheres Fürwahrhalten ſey, als das Wiſſen, ſo iſt er grade das feſteſte, welches wir haben, indem er rein aus dem Weſen

der Vernunft entſpringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wiſſen, wenn nicht ſchon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloßer Vernunft ohne Sinn mit in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derſelbe Grad der Sicherheit, der Ueberzeugung, wenn ſie gleich auf Vollſtändigkeit Verzicht thun muß in Rückſicht der Beſtimmung Ihres Gegenſtandes. Sie iſt nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wiſſen, und kann nicht für vollſtändig gelten, indem ſie eben aus dem Bewußtſeyn der Schranken unſers Weſens entſpringt. Wir wiſſen aber, daß keiner menſchlichen Vernunft der salto mortale aus ſich ſelbſt herausgelingen wird, um die Geheimniſſe der Ahndung aufzulöſen. Denn das iſt der Gipfel menſchlicher Weisheit, zu wiſſen, was wir nicht wiſſen, und was wir auch nicht wiſſen können, ohne unſer eignes Weſen vorher verwandeln zu laſſen.

d) Beſtimmung des Gegenſtandes durch Erkenntniß a priori.

§. 102.

Kant ſetzt in ſeinem erſten Beweiſe, daß wir durch Sinnesanſchauungen die Dinge nicht erkennen, wie ſie an ſich ſind, (K. d. r. V. Aeſthetik.) voraus: die Unmöglichkeit, Dinge an ſich durch reine Anſchauung, oder überhaupt durch Erkenntniſſe a priori zu erkennen, weil wir damit Anſprüche darauf machen, den Gegenſtand zu beſtimmen, ohne daß er uns als gegenwärtig in der Erkenntniß gegeben iſt. Wir müſſen aber vielmehr ſagen, wenn es Dinge giebt, deren Exiſtenz an ſich ſelbſt allgemeinen Geſetzen unter-

worfen iſt, wie wir es in der Natur finden, ſo kann es ja auch wohl eine Vernunft, wie die unſrige, geben, welche dieſes Geſetz anticipirt, ehe ſie alle Fälle der Anwendung kennt. Der Fehler der Kantiſchen Vorausſetzung liegt hier wieder in ſeiner mangelhaften Vorſtellung von der objektiven Gültigkeit in unſrer Erkenntniß. Er fand den Begriff der objektiven Gültigkeit in der Beſtimmung des Gegenſtandes in einer nothwendigen Erkenntniß, ſetzte ihren Urſprung aber in das Kauſalverhältniß des Gegenſtandes als des afficirenden zur Empfindung. Dieſem entſpricht auch ganz ſeine Art, z. B. die Kategorien zu deduciren. Er ſetzt die objektive Gültigkeit oder empiriſche Realität der Gegenſtände der Sinnesanſchauung als unbezweifelt voraus, und meint nun, nur die gleichen Rechte des a priori gegebenen beweiſen zu müſſen. Zum Beweis zeigte er dann, daß wir eben ohne die Kategorien die objektive Gültigkeit jener Anſchauungen gar nicht zu erkennen vermöchten, daß wir z. B. nur darin Abfolge der Dinge, und nicht bloße Folge unſrer Vorſtellungen erkennen, daß das eine durch das andere iſt, nach der Kategorie der Kauſalität, daß wir nur dann Dinge zugleich nennen können, wenn ſie mit einander ſind durch Wechſelwirkung. So richtig nun das letztere iſt, ſo iſt doch die Abſicht der ganzen Darſtellung fehlerhaft durch den Misverſtand deſſen, was objektiv gültig iſt. Objektive Gültigkeit iſt nicht etwas, was wir erſt mittelbar in der Geſchichte unſers Vorſtellens zu dieſer hinzubringen, ſondern ſie liegt unmittelbar bey jeder Erkenntnißthätigkeit. Jene Abſtufungen der Gültigkeit, zu denen der Verſtand erſt die Nothwendigkeit hinzubringt, gehören hingegen nur der ſubjektiven Gültigkeit, ſie ſind Stufen der Wiederbeobachtung, welche in der Nothwendigkeit den Maximum ſo weit vollendet iſt, als wir ſie zu vollenden vermögen.

Wir können die Bestimmung des Gegenstandes in unsrer Erkenntniß hier durch Vergleichung ihrer vernünftigen Form noch näher angeben. Der Gegenstand wird erkannt durch das Ganze unsrer unmittelbaren Erkenntniß. Wird also nach objektiver Gültigkeit gefragt, so dürfen wir damit weder einzelne Sinnesanschauungen noch einzelne Denkformen vergleichen, diese gebrochnen Theile der Beobachtung durch innern Sinn und Reflexion unterscheiden sich nur nach subjektiven Verhältnissen — wir müssen einzig das vollständige Ganze unsrer Erkenntniß, so wie es unmittelbar in der Vernunft ist, dem Gegenstand gegenüber stellen. Die objektive Gültigkeit gehört also weder dem Anschauen noch dem Denken für sich, sondern jedem nur nach seinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Appercception. Durch diese letztere allein erkennt eigentlich unsre Vernunft. Wir können subjektiv wohl unsre Erkenntniß zergliedern, in das, was in ihr durch ihre ursprüngliche formale Appercception ist, als allgemeines und nothwendiges Gesetz, und was in ihr nur durch erfüllende Anschauung ist; wir können auch fragen, wie das eine oder andere zur Bestimmung des Gegenstandes für meine Erkenntniß wirkt, wo ein Theil ihn als wirklich, der andere als möglich, der dritte als nothwendig bestimmt: aber ihre objektive Gültigkeit gehört durchaus nur dem geschlossenen Ganzen der transcendentalen Appercception.

Dies letzte ist hier die wichtigste Regel aller metaphysischen Beurtheilungen. Es giebt allerdings in unsern Erkenntnissen gewisse Bestimmungen des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit, andere durch synthetische Einheit, aber in diesen Bestimmungen dürfen wir

die Gültigkeit der Erkenntniß nicht auf den Gegenstand beziehen. Ein Raisonnement, in welchem die objektive Gültigkeit von einem Kausalverhältniß des Gegenstandes zur Erkenntniß abgeleitet wird, hat immer den Fehler, daß wir die Bestimmung des Gegenstandes a priori verwerfen, die Gültigkeit der Sinnesanschauung in ihrer Absonderung von dem Ganzen der Erkenntniß hingegen auf das afficirende in der Empfindung gründen wollen. Wir haben gleich anfangs dieses Kausalverhältniß unstatthaft gefunden, und sehen jetzt, daß die Beurtheilung der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß durchaus das letzte Resultat aller Spekulation seyn muß, denn erst nachdem das ganze Kunststück der innern Wiederbeobachtung durch Reflexion gelungen ist, d. h., nachdem wir unsre Spekulation vollendet haben, liegt (soviel es möglich ist) das Ganze unsrer transcendentalen Apperception vor dem eignen innern Blick, und nur diesem entspricht der Gegenstand der Erkenntniß. Wir müssen uns erst durch alle Bruchstücke des Empfindens, Phantasirens, Dichtens und Denkens durchgefunden haben, um die innere Einheit unsers Erkennens verstehen zu lernen, nur diese aber macht eigentlich unsre Erkenntniß selbst, nur sie hat das Objekt. Dies ist also das Räthsel der transcendentalen Wahrheit, welche Uebereinstimmung mit dem Gegenstande sucht, nur für das Ganze der transcendentalen Apperception hat diese überhaupt Bedeutung, alles andere gewöhnliche wahr oder falsch in unsern Vorstellungen sucht nur eine Regel der innern Wiederbeobachtung. Alle unsre Spekulation läßt sich auf die eine Frage nach der Gültigkeit unsrer Erkenntniß und der Realität ihrer Gegenstände zurückführen, und wir können sagen, dies allein interessire uns in allem Philo-

ſophiren, aber wir dürfen doch nicht mit einer Antwort auf dieſe Frage anfangen, wir müſſen erſt ſehr vieles kennen lernen, was wir anfangs gar nicht zu wiſſen verlangten, ehe wir an das eine geſuchte Axioma kommen, weil wir erſt alle Regeln der empiriſchen Wahrheit kennen müſſen, ehe ſich über die transcendentale Wahrheit ein Urtheil erhalten läßt.

Zweyter Abſchnitt.

Entwickelung der einzelnen Formen der Einheit in unſern Erkenntniſſen.

Allgemeine Ueberſicht.

§. 103.

Das oberſte Verhältniß in unſrer erkennenden Vernunft war das des Vernunftſchluſſes oder der urſprünglichen formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Wir können dies auch das Verhältniß der reinen Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form nennen, indem der Gegenſtand in jedem Ganzen der Erkenntniß nur als erfüllte Form beſtimmt iſt, wozu die formale Apperception nur die reine Form, die materiale ihre Erfüllung beſtimmt, (ſo fällt z. B. die Materie in Raum und Zeit, oder der Fall unter die Regel.) Dasjenige aber, was in dieſem Verhältniß die Vernünftigkeit konſtituirt, war die urſprüngliche formale Apperception, das Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit, nnd was die Vernünftigkeit der Erkenntniß in der beſondern Organiſation dieſer Vernunft konſtituirt, (z. B. als endliche oder als

praktiſche Vernunft) waren die urſprünglichen und durchgängigen materialen Beſtimmungen ihrer formalen Apperception durch das beſondere ihrer innern Organiſation, d. h., die ihr eigenthümliche Erkenntniß a priori.

Eine Theorie unſrer Vernunft hat alſo nachzuweiſen, wie ihre Erkenntniſſe a priori aus den ſubjektiven Verhältniſſen ihrer Organiſation entſpringen, d. h., ſie iſt die oben (§. 86.) geforderte Deduktion aller Principien a priori. Für dieſe wiſſen wir nun ſchon, daß ſie ſich nach den drey Syſtemen des Verſtandes, der Vernunft und der Urtheilskraft entwickeln muß, indem wir ſehen, wie die formale Apperception durch den Sinn, die praktiſchen Vermögen oder die bloße Zufälligkeit des materialen Bewußtſeyns material beſtimmt wird.

Von den Elementen dieſer Theorie haben wir bisher das erſte des Sinnes zur formalen Apperception vollſtändig kennen gelernt, es muß alſo auch die ſyſtematiſche Deduktion aller dem Verſtande gehörigen Principien a priori in unſrer Gewalt ſeyn.

Ich nehme aus unſern logiſchen Unterſuchungen als bekannt an, daß der Philoſoph durch ſeine Kunſt nicht Geheimniſſe neuer Weisheit als Myſtagog erzeugen will, die dem unphiloſophiſchen Blicke gänzlich unſichtbar wären, daß er ſeine Wahrheiten nicht ſchaffen, ſondern nur die in menſchlicher Vernunft jederzeit vorhandenen aufweiſen kann, er iſt kein ποιητης της αληθειας, ſondern ſein Geſchäft iſt nur die ἀνάμνησις des Platon. Unſre Theorie hat es alſo nur damit zu thun: deducirend nachzuweiſen, wie die wirklich in uns vorhandenen Erkenntnißformen in unſerm Geiſte entſpringen. Sind hier die oberſten Elemente der Theorie einmal gegeben, ſo iſt die Entwickelung eigentlich ein kombinatoriſches Kunſtſtück, welches gleichſam als Rechenprobe

der vorhergehenden Analysis folgt. Die abgeleiteten Formen entstehen nur durch Zusammensetzung der ersten Elemente, und die Probe besteht darin, daß die Kombination keine bedeutungslosen leeren Fächer giebt, und doch alle Momente, welche sich in der innern Erfahrung zeigen, auch vollständig darstellt. Doch ist dieses Kombiniren kein so bewußtloses mechanisches Spiel, wie die Entwickelung algebraischer Formeln, sondern man muß die Bedeutung jedes einzelnen Zeichens immer im Sinn behalten, weil die Kombination hier kein leeres Nebeneinanderstellen der einzelnen Elemente enthält, sondern oft auch ein in- und durcheinander bestimmen des einen und andern.

Wir nennen die Vernunft spekulative Vernunft, wiefern ihre Erkenntniß bloß durch die Wechselbestimmung der formalen und materialen Apperception, d. h., durch die Wechselbestimmung des Sinnes und ihres Grundbewußtseyns der Einheit und Nothwendigkeit gegeben wird. Für diese sind dann die höchsten Elemente zur Kombination.

1) Für die unmittelbare Erkenntniß.

a) materiale Erkenntniß,

b) ursprüngliche formale Apperception.

2) Für die innere Auffassung.

a) Auffassung durch den innern Sinn.

b) Auffassung durch Reflexion.

Die Kombination giebt folgendes:

Die durch den innern Sinn aufgefaßte Erkenntniß ist Anschauung, welche

entweder einzelne materiale Erkenntniß als Sinnesanschauung, die zur historischen Wissenschaft wird,

oder erſte formale Beſtimmung der materialen Erkenntniß, reine Anſchauung iſt, die zur Mathematik wird.

Die Reflexion faßt das Verhältniß der materialen und formalen Erkenntniß in der transcendentalen Apperception auf, die durch Reflexion aufgefaßte Erkenntniß iſt gedachte Erkenntniß, welche vor dem Bewußtſeyn

entweder material beſtimmte formale Apperception, analytiſche Einheit, logiſches Denken, welches als Wiſſenſchaft zur Logik wird,

oder formale Beſtimmung an der materialen Apperception, ſynthetiſche Einheit, transcendentales Denken ſeyn muß, welches als Wiſſenſchaft zur ſpekulativen Metaphyſik wird.

So kommt unſer Geiſt zu dieſen vier Erkenntnißweiſen der ſpekulativen Vernunft, welche wir die vier Momente der ſpekulativen Erkenntniß nennen wollen. Die Selbſtbeobachtung wird aber nur durch Reflexion alſo im Denken vollſtändig, es ſtehen folglich auch die Momente der Anſchauung unter der Bedingung des Denkens, die reine Anſchauung der Mathematik iſt nur der Uebergang von der empiriſchen Auffaſſung zum vollſtändigen apodiktiſchen Bewußtſeyn, und die ſyſtematiſche Form des logiſchen Denkens macht an jede Erkenntnißweiſe ihre Anſprüche, daher die hiſtoriſche, mathematiſche und philoſophiſche Form des Syſtems.

Ferner die vollſtändige Selbſtbeobachtung muß ſich ſtufenweis die Beſtimmung alles materialen Bewußtſeyns durch die formale Apperception in dem transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zum Bewußtſeyn bringen, es wiederhohlt ſich alſo hier zu oberſt immer die erſte Dreytheiligkeit,

leere Form, Erfüllung der Form und erfüllte Form. In der Geſchichte unſers Lebens fällt die materiale Erkenntniß durch zufällige ſinnliche Anregung nur nach und nach in die formale Apperception, ſo daß die formale Bedingung und das bedingte Materiale neben einander aufgefaßt werden. Daher muß es für die reflektirte Erkenntniß drey verſchiedene Standpunkte des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft geben, von denen aus wir das Verhältniß der urſprünglichen formalen Apperception zur materialen auffaſſen können. Vom Standpunkt des Verſtandes aus iſt die formale Apperception die Bedingung aller gegebenen materialen Erkenntniß, wodurch dieſe mit Nothwendigkeit beſtimmt wird, dies giebt die Principien a priori der Naturanſicht der Dinge, der Möglichkeit der Erfahrung.

Hier geht die Reflexion von der gegebenen materialen Erkenntniß aus, und bringt das Geſetz der Einheit zu dieſer hinzu; faßt ſie hingegen vom Standpunkt der Vernunft das Geſetz des Ganzen der transcendentalen Apperception auf, ſo wird die Einheit und Nothwendigkeit als Bedingung alles irgend zu gebenden Materialen der Erkenntniß gedacht, und wir erheben uns über uns ſelbſt in der idealen Anſicht der Dinge, nach den höchſten Principien der Einheit.

Drittens auf dem Standpunkt der Urtheilskraft wird das Geſetz der formalen Apperception als Bedingung für alle materiale Erkenntniß ſo angewendet, daß hier die materiale Erkenntniß in der Zufälligkeit ihres Gegebenwerdens das Beſtimmende für das Geſetz wird. Dies giebt die regulativen Maximen der Urtheilskraft, in welchen das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit nur methodiſch auf Induktion angewendet wird.

In aller unsrer spekulativen Erkenntniß muß sich also die Dreytheiligkeit der formalen, materialen und transcendentalen Apperception, und die Viertheiligkeit der Auffassung reine und empirische Anschauung, logisches und transcendentales Denken wiederhohlen, wobey endlich das Denken dem Anschauen immer überlegen ist, aber eine mittelbare Vorstellung innere Wiederhohlung des Bewußtseyns fordert, indem der innere Sinn unmittelbar nur das einzelne Material zeigt, an welchem die Reflexion durch Trennung erst die ursprüngliche Form gewahr wird. Wie hier fortzufahren s. B 3 S. 376 ff.

Erſte Abtheilung.

Deduktion der Principien für die Lehre von der Natur, oder die Verſtandeseinheit im Weſen der Dinge.

Erſtes Kapitel.

Die Formen des Erkennens.

1) Die empiriſche Anſchauung.

§. 104.

Das weſentlichſte der Verſtandes-Anſicht war das Ausgehen von gegebener materialer Erkenntniß, für welche die formale Apperception als Bedingung beſtimmt werden ſoll. Hier iſt alſo die empiriſche Anſchauung das erſte.

Der Stein des Anſtoßes jedes ohne Kritik unternommenen Syſtems der Natur iſt der Gegenſatz von Materie und Geiſt. Wir ſehen hier immer den Verſuch wiederhohlen, unſre ganze Naturerkenntniß in eine Theorie zuſammen zu ziehen. Einige verſuchen, den Geiſt der Materie zu unterwerfen, das Leben dem Tode, andere wollen die Ma-

terie dem Geiſte unterwerfen, nur dem Lebendigen Realität geben, noch andere ſuchen beydes in einem dritten wahren Weſen der Dinge zu vereinigen, mit deſſen Gelingen ſich noch jetzt unſre Naturphiloſophen täuſchen. Aber keiner von dieſen Verſuchen kann auf wirkliche Erklärung Anſpruch machen, denn die Organiſation unſrer Vernunft in der Art, wie ſie die Materie ihrer Erkenntniß empfängt, macht ihr eine doppelte Naturanſicht, eine materielle und geiſtige Anſicht der Welt neben einander unvermeidlich. Wir erhalten die Materie unſrer Erkenntniß durch den Sinn, hier beſitzen wir aber innern und äußern Sinn als zwey ganz verſchieden organiſirte Vermögen neben einander. Die äußere Empfindung liefert eine Sinnesanſchauung, welche unmittelbar in die formale Appercception fällt, und dadurch neben dem reinen Selbſtbewußtſeyn die transcendentale Appercception modificirt. Die innere Empfindung hingegen liefert eine Sinnesanſchauung, welche zunächſt in das reine Selbſtbewußtſeyn fällt, und nur durch dieſes die transcendentale Appercception modificirt. Deswegen fällt die formale Beſtimmung der äußern Sinnesanſchauung, der Raum, gleich mit in die Anſchauung, während die formale Beſtimmung der innern Sinnesanſchauung, das Selbſtbewußtſeyn, nur durch die Reflexion aufgefaßt werden kann.

2) Die reine Anſchauung.

§. 105.

Die reine Anſchauung des Räumlichen und Zeitlichen gehörte der produktiven Einbildung, und charakteriſirte ſich dadurch, daß ſie eine anſchauliche objektive ſynthetiſche Einheit enthielt, deren Regeln wir aus der einzelnen Demon-

ſtration gleich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit aus ſprechen. Hier wird es klar, wie wir zu ihr kommen. Alles materiale Bewußtſeyn fällt in einem Grundbewußtſeyn zuſammen, es muß ſich alſo die formale Beſtimmung deſſelben auch ſchon vor dem innern Sinn, d. h. als Anſchauung zu zeigen anfangen.

Wir fangen mit ihr an, die Erkenntniß nach Verhältniſſen der transcendentalen Apperception anfzufaſſen, es muß ſich alſo hier ſchon das Verhältniß der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form äußern. So geſchieht es auch. Kants reine Sinnlichkeit, das Vermögen der Anſchauung des Raumes und der Zeit in abstracto als leerer Formen des neben und nacheinander Befindlichen entſpricht dem Verſtande; in der willkührlichen Syntheſis der produktiven Einbildungskraft, wodurch optiſcher Betrug möglich wurde, (§. 40. u. 93.) zeigt ſich die Urtheilskraft, welche die einzelnen Anſchauungen in jene Form hinein konſtruirt, und endlich das zu Grunde liegende Ganze der mathematiſchen Anſchauung (§. 40.) gehört der transcendentalen Apperception der Vernunft.

Hiernach können wir am beſtimmteſten vergleichen, wie die mathematiſche Anſchauung der produktiven Einbildungskraft den Uebergang vom Anſchauen zur reflektirten Selbſtbeobachtung des Denkens macht. Beſonders merkwürdig wird hier das Verhältniß der willkührlichen produktiven Einbildung zur logiſchen Urtheilskraft. Dem transcendentalen Grunde nach, in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft ſind produktive Einbildungskraft und Urtheilskraft ganz eins und daſſelbe; nur daß daſſelbe Moment der Einheit und Verbindung, in unſern Vorſtellungen anfangs anſchaulich, nachher aber nur in Begriffen wieder aufgefaßt werden kann. Daher die große Verwandſchaft beyder

Vermögen in der Anthropologie. Beyde vereinigen sich zum Schematismus der Begriffe, und Beurtheilung des Schönen ist sowohl Eigenthum der einen als der andern, Geschmack ist die freyeste Urtheilskraft, Genie die stärkste produktive Einbildungskraft.

3) Das logische Denken.

§. 106.

Das logische Denken kommt (nach §. 103.) dadurch in unsern Geist, daß wir in der vollständigen Selbstbeobachtung der Reflexion die Materie der Erkenntniß nur durch materiale Bestimmungen der formalen Apperception auffassen können. Hierdurch wird als das oberste eigenthümliche Verhältniß des logischen Denkens das der problematischen, assertorischen und apodiktischen Vorstellung bestimmt, indem hier der logische Verstand in der problematischen Vorstellung von Begriff, Regel und Princip die formale Apperception in ihren materialen Bestimmungen als Bedingung auffaßt, die logische Urtheilskraft in Assertionen, Subjekt, Fall und Lehrsatz als das Bedingte der materialen Erkenntniß unterordnet, und endlich logische Vernunft nach dem Gesetz der transcendentalen Apperception in Urtheil, Schluß und System das Bedingte durch die Bedingung apodiktisch bestimmt.

Indem wir aber diesen Fortschritt vom Assertorischen durchs Problematische zum Apodiktischen zu aller Auffassung der Verhältnisse der transcendentalen Apperception brauchen, so müssen sich in ihm zugleich alle andern Momente der Wahrnehmung, reinen Anschauung und Verbindung mit wiederhohlen.

Die Wiederhohlung des Momentes der reinen Anſchauung für das logiſche Denken giebt die Unterordnung des gleichartigen Beſondern unter ein Allgemeines der problematiſchen Vorſtellung, die Unterordnung der Einheit, Vielheit und Allheit der Subjekte unter einen Begriff, der Fälle unter eine Regel, der Lehrſätze unter ein Princip, das Verhältniß der unendlichen Sphäre jedes Begriffes.

Die Wiederhohlung des Momentes der empiriſchen Anſchauung für das logiſche Denken giebt die mittelbare Vorſtellung materialer Erkenntniß durch die materialen Beſtimmungen der formalen Apperception in Bejahung, Verneinung und logiſcher Disjunktion, indem irgend ein Reales der materialen Erkenntniß gedacht wird, durch Bejahung nach ſeinem Verhältniß zur formalen Apperception, durch Verneinung oder Entgegenſetzen nach ſeinem Verhältniß zu irgend einem andern Materialen der Erkenntniß, und durch die logiſche Disjunktion mit ſeinem Gegentheil nach ſeinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception überhaupt.

Endlich die Wiederhohlung des Momentes der gedachten ſynthetiſchen Einheit macht ſich in dem logiſchen Unterſchied des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven, der logiſchen Einordnung, Unterordnung und Beyordnung in Urtheil, Schluß und Syſtem.

Wir finden alſo progreſſiv hier für das logiſche Denken alle die Momente wieder, die ſich regreſſiv oben (§. 48. und 49) zur theoretiſchen Ableitung anboten.

4) Das transcendentale Denken.

§. 107.

Das transcendentale Denken oder die Syntheſis der Reflexion ſoll (nach §. 103.) dadurch in unſern Geiſt kommen, daß die vollſtändige Selbſtbeobachtung die formale Apperception nur durch formale Beſtimmungen an materialer Erkenntniß gewahr werden kann; dieſe formalen Beſtimmungen ſollen zweytens gedacht werden, (und nicht nur angeſchaut,) damit die Beſtimmung der transcendentalen Apperception erreicht werde, und drittens wir wollen hier die Formen der Syntheſis für die Verſtandeseinheit darſtellen, wie ſie ſich zeigen, indem wir von dem Auffaſſen einer materialen Erkenntniß zur Zuſammenfaſſung mehrerer in derſelben formalen Apperception fortſchreiten.

Hierdurch wird als Grundverhältniß des transcendentalen Denkens der Unterſchied der Verbindung Ineinander, Durcheinander und Miteinander als kategoriſche, hypothetiſche und diviſive Syntheſis beſtimmt, indem das Ganze der Erkenntniß hier die nothwendige Nebenordnung alles materialen in der urſprünglichen formalen Apperception enthält, welche wir aber nur auffaſſen können, indem wir erſtlich die Einordnung der einzelnen materialen Erkenntniß in das Grundbewußtſeyn, dann die Abhängigkeit des einen vom andern, das Beſtimmtſeyn des einen durch das andere in der urſprünglichen Verbindung denken, und endlich dieſe Abhängigkeit der Theile in einem dynamiſchen Ganzen von einander als wechſelſeitig beſtimmen.

Die Wiederhohlung des Momentes der reinen Anschauung für das transcendentale Denken giebt die Vorstellung der Größe durch Denken, (im Gegensatz der Anschauung.) Hier steht die anschauliche Verbindung als Zusammensetzung, in der das Mannichfaltige nur zufällig zusammenkommt, der nur denkbaren Synthesis der nothwendigen Verknüpfung gegen über. Das Denken der Zusammensetzung ist die Vorstellung der Allheit, oder der gemessenen Größe, zu der als einem Ganzen der Erkenntniß wir nur gelangen können, indem wir von der Auffassung einer einzelnen materialen Erkenntniß einer benannten Einheit ausgehen, und in der Zusammenfassung mehrerer materialer Erkenntnisse der Vielheit der Theile diese als das Bedingte durch die Bedingung der Einheit als des Maaßes bestimmen.

Für die Wiederhohlung des Momentes der empirischen Anschauung giebt hier die Auffassung die Vorstellung einer Realität, die Zusammenfassung aber die Vorstellung der Endlichkeit oder der Beschränktheit jeder gegebenen Realität, welche wir durch das Verhältniß einer Realität zur andern durch Entgegensetzung denken müssen, indem in demselben All der Realität jede einzelne die andere negirt.

Für die Wiederhohlung des Momentes des logischen Denkens giebt hier die Auffassung eines einzelnen Materials die Vorstellung vom Zustand eines Dinges, die Zusammenfassung mehreren Materials die Mannichfaltigkeit seiner Zustände, (oder Veränderung) und die Bestimmung gegen die transcendentale Apperception die Vorstellung seines nothwendigen Wesens. (Um die Ueber-

einſtimmung dieſer Vorſtellungsarten mit der modaliſchen Beſtimmung der intellectuellen Syntheſis zu verſtehen braucht man nur die Erklärungen zu vergleichen: die Beſonderheit eines Gegenſtands in Rückſicht ſeines Zuſtands iſt ſeine Wirklichkeit; in Rückſicht der Mannichfaltigkeit ſeiner Zuſtände überhaupt die Sphäre ſeiner Möglichkeit; — in Rückſicht ſeines Weſens ſeine Nothwendigkeit.)

Zweytes Kapitel.

Bestimmung des Gegenstandes durch diese Formen des Erkennens.

§. 108.

Diese Formen des Erkennens enthalten in dem transcendentalen Ganzen unsrer Erkenntniß unsre vollständige Naturerkenntniß, welche wir aber nur in der Trennung von Erfahrung, Mathematik und Philosophie aufzufassen vermögen. Durch Kenntniß der einzelnen Formen sind wir im Stande nachzuweisen, was durch jede zur Bestimmung des Gegenstandes hinzukommt, dieses giebt dann die Deduktion der Principien und unmittelbar gewissen Sätze aller Naturwissenschaft, nach folgender Uebersicht.

1) Die empirische Anschauung giebt in unmittelbar gewissen Sätzen die Thatsachen der Erfahrung als Material für die Naturbeschreibung.

2) Die reine Anschauung giebt die demonstrirbaren Axiome der reinen Mathematik.

3) Die analytische Einheit giebt die Grundsätze der Logik.

4) Die synthetische Einheit giebt die nur deducirbaren Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft.

Wir ſehen ſogleich auch ein, warum in der Ausführung dieſer Wiſſenſchaften das Syſtem der Wiſſenſchaft des bloßen Denkens als Philoſophie kategoriſch, das der reinen Anſchauung hypothetiſch und das der empiriſchen Anſchauung konjunktiv (§. 68.) ausfallen mußte. Die Wiſſenſchaft durch bloßes Denken kann uns nämlich in ihren Grundſätzen nur in urſprünglichen materialen Beſtimmungen der formalen Apperception zum Bewußtſeyn kommen. Dieſe Grundſätze ſind alſo nur deducirbare Erkenntniſſe a priori, in welchen wir bey der materialen Beſtimmung der formalen Apperception, alſo bey dem Momente der Auffaſſung in die Form ſtehen bleiben, welches eben das kategoriſche Verhältniß der Einordnung iſt (§.107.) Zweytens die Mathematik erkennt anſchauliche formale Beſtimmungen an gegebenem Materiale der Erkenntniß, ihr Moment iſt alſo beſtändig das der Zuſammenfaſſung des einen und andern in der Form, ſo daß eine Bedingung der Zuſammenfaſſung a priori als Regel vieler Zuſammenfaſſungen gegeben iſt, nach dem hypothetiſchen Verhältniß der Unterordnung (§. 107.) Drittens die empiriſche Anſchauung liefert ihren Gehalt für die Nebenordnung in der transcendentalen Apperception zuſammenhängen, ihr Syſtem muß alſo das konjunktive der Nebenordnung ſeyn, nur daß ſie ſich die Regel der Verbindung nicht ſelbſt geben kann, ſondern ſie erſt von Philoſophie und Mathematik erwarten muß, denen ſie dagegen die Aufgaben einer theoretiſchen Naturwiſſenſchaft ſtellt.

In Rückſicht der wirklichen Deduktion der Grundſätze in obiger Tafel brauchen wir bey der Beſtimmung des Gegenſtandes durch empiriſche Anſchauung hier nicht näher zu verweilen, indem darin alles von dem einzelnen Material der Empfindung abhängt, was über den Unterſchied der

äußern und innern Physik das Einzelne betrifft. Für die andern drey Momente ist aber eine Deduktion im Einzelnen wichtig, um sowol empirische als rationalistische einseitige Ansprüche abweisen zu können. Gegen die Empiriker weisen wir dadurch den Berechtigungsgrund auf gewisse Erkenntnisse a priori anzuwenden, gegen die Rationalisten hingegen zeigen wir die unvermeidlichen Schranken alles unsers Theoretisirens und aller unsrer Reduktionen auf Einheit.

Die Schwierigkeiten unsers Geschäftes liegen einmal in der Verwickelung der einzelnen Momente in der Sprache und dann in der Gränze der Deduktion und des Beweises. Die einzelnen Begriffe, wie sie sich in der Sprache bilden, enthalten gewöhnlich Verwickelungen reiner Anschauung analytischer und synthetischer Bestimmungen, und selbst die schärfste Abstraktion kann diese Trennungen nicht ganz vollständig darstellen. Kant glaubte darin mit der Isolirung seiner reinen Verstandesbegriffe mehr gethan zu haben, als sich wirklich leisten läßt. So müssen wir den Begriff der Kausalität mit ihm als reinen Verstandesbegriff aufstellen, wiewol wir ihn nicht von allem rein sinnlichen Zeitverhältniß zu trennen vermögen. Der Grund, warum ich die Gemeinschaft zweyer Wesen nur als Wechselwirkung beyder denken kann, liegt nur in dem Zeitverhältniß der Auffassung, indem ich, um die nothwendige Verknüpfung ihrer Existenz vorzustellen, nur von der einen ausgehen, den Zustand der andern von ihr abhängig vorstellen, und dann umgekehrt von der andern zur ersten zurückgehen kann. Wir sehen also hier immer nur auf das überwiegend bestimmende Moment. Zweytens das Verhältniß von Deduktion und Beweis als verschiedenen Begründungsmitteln von Urtheilen ist oben schon hinlänglich erörtert worden (§. 70.); hier aber müssen wir darauf aufmerksam machen, daß in der

metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft das Gebiet der Deduktion ſich weiter erſtreckt, als oft angenommen wird. Manches hat man hier vergebens verſucht einem Beweiſe zu unterwerfen, was eben nur als Grundſatz in unſrer Vernunft vorkommt, und nur durch Deduktion geſchützt werden kann. Dahin gehört das Verhältniß der innern und äußern Phyſik und z. B. die Bewegung. Iſt Bewegung ein rein geometriſcher Begriff? Wenigſtens ſetzt die Möglichkeit jedes Euklidiſchen Poſtulats eine Art derſelben voraus, Beſchreibung eines Weges, ohne auf Zeit und Geſchwindigkeit zu ſehen. Kant nennt ſie einen empiriſchen Begriff, wie ſind dann aber Grundſätze a priori durch dieſen Begriff möglich? Jede Veränderung des Zuſtandes einer Materie hat eine äußere Urſache, nun iſt Bewegung Veränderung der Lage, warum beziehen wir da das Geſetz der Kauſalität nicht auf die Fortſetzung der Bewegung ſelbſt (von der wir vielmehr annehmen, ſie verſtehe ſich von ſelbſt, wenn die Bewegung einmal angefangen hat,) ſondern nur auf die Veränderung ihrer Richtung und Geſchwindigkeit? Eben weil das in Bewegung ſeyn ein Zuſtand und nicht Veränderung des Zuſtandes einer Materie iſt. Aber warum dies letztere? Es iſt wichtig, dieſe weite Sphäre der Deduktion zu bemerken, um ſich die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Anforderungen an den Beweis recht deutlich zu machen.

1) Allgemeinſte Begriffe aus der Beſtimmung des Gegenſtandes durch die vier Momente.

§. 109.

Die allgemeinſten metaphyſiſchen Begriffe überhaupt müſſen den Momenten der ſpekulativen Erkenntniſſe ent-

ſprechen, indem ſie die Beſtimmung des Gegenſtandes in ihnen enthalten. Dies giebt dann folgende Tafel erſter Begriffe und ihrer Kombinationen.

Die Beſtimmung des Gegenſtandes durch die materiale Erkenntniß überhaupt iſt das Was der Anſchauung, das Gegebene des Gegenſtandes (G). Die Beſtimmung des Gegenſtandes durch das Verhältniß des materialen zur formalen Apperception iſt das Wie, Seyn, Exiſtenz (S). Gegenſtand mit Exiſtenz (SG) iſt Etwas, ohne Exiſtenz Nichts. Exiſtenz mit dem Gegebenen (GS) iſt Art und Weiſe. Das Verhältniß zur formalen Apperception wird durch Denken vorgeſtellt, daher wird jedes Material von der Reflexion aufgefaßt im Begriff nur zu einer Art und Weiſe des Seyns.

Die Beſtimmung des Gegenſtandes durch Sinnlichkeit überhaupt iſt Mannigfaltigkeit (M); die Beſtimmung durch formale Apperception objektive Einheit (E). Mannigfaltigkeit in der Einheit (EM) gibt die Beſonderheit eines Dinges, analytiſche Einheit; Einheit des Mannigfaltigen gibt (ME) Verbindung, objektive ſynthetiſche Einheit.

Die Verbindung des Gegebenen der Gegenſtände iſt (GE) Größe; die Beſonderheit eines Gegebenen in der Einheit mannigfaltiger Gegenſtände iſt (GM) Qualität; die Verbindung der Exiſtenz der Dinge iſt Verhältniß (SE); die Beſonderheit der Exiſtenz eines Dinges in der Einheit mannigfaltiger Gegenſtände iſt (SM) Modalität; welche vier Begriffe die Momente des Verſtandes heißen.

Quantität und Qualität ſind die Momente der Anſchauung, der reinen und empiriſchen; Relation und Mo-

hallität die Momente des Denkens, des transcendentalen und logiſchen.

Größe und Verhältniß ſind die Momente der Verbindung, als Zuſammenſetzung und Verknüpfung; für beyde gilt ein Unterſchied des Fallens einer einzelnen materialen Erkenntniß in die formale und des Zuſammenfallens mehrerer in der Form; das erſte gibt intenſive Größe des Realen für Koalition, das andere extenſive Größe der Erſcheinung für Aggregation; das erſte gibt metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge a priori in ihrer Unterordnung unter Geſetze, Natur der Dinge, das andere phyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge mit einander.

Qualität und Modalität ſind die Momente des Mannigfaltigen und der analytiſchen Einheit, daher ihr vorzüglicher Einfluß auf die Logik.

2) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch reine Anſchauung.

§. 110.

Die reine Anſchauung enthält die anſchauliche formale Beſtimmung alles Materialen der Erkenntniß, die Beſtimmung des Gegenſtandes in ihr macht ſich alſo auf folgende Weiſe.

a) Die reine Anſchauung muß uns für die Kombination oder quantitative Zuſammenſetzung Reihe, d. h. eine Form der Ordnung der Dinge geben, worin die Dinge mit einander ohne durch einander gegeben werden, (als anſchauliche Ordnung der Dinge im Gegenſatz der gedachten durch Wechſelwirkung.)

b) Sehen wir gleich, warum diese Formen stetig und unendlich seyn müssen. Unendlichkeit (das indefinitum) ist die Eigenschaft einer Größe, daß kein Ganzes in ihr, Stetigkeit, daß kein Theil in ihr der letzte ist. Stetigkeit ist hier Folge von durchgängiger Einheit des durchgängig Mannigfaltigen (MEG), also Folge des ersten Gesetzes unsrer vom Materialen gegebenen ausgehenden Erkenntniß; Unendlichkeit ist (EMG) die Folge des Gesetzes, nach welchem uns der Sinn das Material liefert; es ist ein für unsre Vernunft fremdes Verhältniß, nach welchem sie zur Empfindung afficirt wird, daher die subjektive Zufälligkeit der einzelnen materialen Erkenntniß und Unvollendbarkeit ihres Ganzen; wogegen jeder einzelnen gegebenen Erkenntniß der endliche, vollständig begränzte und diskrete Theil entspricht.

c) Warum besitzen wir aber grade die drey Reihen des Größern und Kleinern, der Zeit und des Raumes? Bildlich für unmittelbare Anschauung besitzen wir nur die letztern beyden, die Reihe des Größern und Kleinern ist eine schematische Abstraktion für das Denken, in welcher nur das Gemeinschaftliche der Zusammensetzung in beyden, bedingt durch die successive Auffassung in der Zeit, herausgehoben ist. Diese schematische Reihe ist also ganz im Allgemeinen der Gegenstand der Kombination oder der Synthesis der Zusammensetzung, sie wird zur Zahlform durch die Aufgabe des Messens, d. h. durch die Aufgabe Größen zu denken.

Der Unterschied zwischen Zeit und Raum macht sich nach den Begriffen Existenz und Gegenstand. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältniß jedes materialen Bewußtseyns zur formalen Apperception, daraus ist deutlich, warum sie eine

Ordnung der Exiſtenz der Dinge wird (§. 38. 4.), und warum ſie dem Sinne überhaupt gehört, denn dies Verhältniß iſt für alle Sinnesanſchauung das nämliche. Raum hingegen iſt die Beſtimmung des Gegenſtandes durch das Zuſammenfallen alles gegebenen Mannigfaltigen der äußern Sinnesanſchauung in der formalen Apperception, ſo weit dieſe formale Beſtimmung noch in die Anſchauung fällt. Der Raum verbindet alſo unmittelbar das Gegebene der Gegenſtände, und gehört nur dem äußern Sinne. Für den innern Sinn kann es ihm kein Analogon geben, weil da das mannigfaltige Gegebene nicht unmittelbar in der formalen Apperception, ſondern zunächſt im reinen Selbſtbewußtſeyn zuſammenfällt.

Warum aber hat die Zeit nur eine, der Raum drey Abmeſſungen? Dimenſion iſt in einer rein anſchaulichen Form das Geſetz der Ordnung der Dinge in ihr, ſo daß in dem Ganzen der Form die Regel einer einzig möglichen und nothwendigen Anordnung enthalten ſeyn muß, die ſich aber nach einer oder mehreren Dimenſionen erweitert; je nachdem das Geſetz der Anordnung einfach oder zuſammengeſetzt iſt.

Das Eigenthümliche der Zeit iſt erſtlich, daß ſie nur eine Dimenſion hat, und dann, daß in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt. die Vergangenheit iſt vorüber, die Zukunft wird erſt dadurch, daß ſie von der Gegenwart erreicht wird, wogegen im Raum der einfache Punkt nur die Gränze aller Realität iſt, und nur der Inbegriff aller drey Dimenſionen die körperliche Ausdehnung, das Reale ſelbſt befaßt. Dies leitet ſich ſo ab. Die Zeit hat nur eine Dimenſion, weil ſie dem für jede materiale Erkenntniß gleichen Verhältniß zur Einheit der formalen Apperception entſpricht, welches

ein einfaches Geſetz der Anordnung in ihr nothwendig macht, ſo daß der Fortſchritt von einem Augenblick zum andern nur durch dieſe beſtimmte Zwiſchendauer möglich iſt, es in der Zeit nur eine Richtung gibt. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Exiſtenz zunächſt mit dem Ich bin zuſammengeſetzt werden muß, dieſes aber ſelbſt nur in ins Unendliche mannigfaltigen Zuſtänden erſcheint.

Der Raum hingegen erkennt kein einzelnes Korrelat des Realen, wie das Ich bin der Exiſtenz, und die Ordnung der Dinge wird nicht durch das einfache Verhältniß zur Form, ſondern durch die ins Unendliche mannigfaltigen Verhältniſſe der Sinnesanſchauungen unter einander beſtimmt. Daher die drey Dimenſionen. Nämlich 1) eine Dimenſion ins Unendliche mannigfaltiger gegebener Gegenſtände; 2) eine Dimenſion ins Unendliche mannigfaltiger Verhältniſſe des einzelnen Gegebenen. Die erſte iſt die Dimenſion der Länge, die andere die der Richtungen. Die erſte für ſich gibt die ſtetige Reihe von Punkten in einer Richtung, die grade Linie, wogegen die zweyte die Möglichkeit des Krummen (Mannigfaltigkeit der Verbindung zweyer Punkte) beſtimmt, durch die Kombination einer Reihe wachſender Längen mit einer Reihe von Veränderungen der Richtung, welche durch die ſtetige Reihe von Linien in der Fläche möglich wird.

Durch dieſes beydes wäre aber noch kein Geſetz der nothwendigen Anordnung der Dinge gegeben, wenn nicht 3) die Dimenſion des feſten Verhältniſſes zu dem Standpunkt des ſelbſt im Raume gegenwärtigen Beobachters hinzukäme, wodurch erſt das Ganze geſchloſſen wird. Daher kommt es z. B., daß ſobald in der Anſchauung das letzte Verhältniß, etwa die Entfernung der einzelnen Gegenſtände

nomie ſind noch rein mathematiſche Wiſſenſchaften, Dynamik und Mechanik enthalten eine Anwendung der Mathematik auf Naturphiloſophie.

Aus den hier angegebenen anthropologiſchen Elementen könnten wir für alle dieſe Disciplinen der reinen Mathematik eine Deduktion ihrer Grundbegriffe und Grundſätze liefern; wir wollen aber hier dieſes Geſchäft lieber einer eignen Philoſophie der Mathematik überlaſſen.

3) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit.

§. III.

Die Formen der analytiſchen Einheit geben uns die logiſchen Grundſätze und alles, was davon abhängt. Dazu haben wir die Theorie oben ſchon weitläuftig liefern müſſen, ſahen aber auch zugleich, daß dieſe analytiſchen Formen eigentlich zur Erweiterung der Erkenntniß nichts beytragen, ſondern nur im Dienſte der Reflexion ſind. Auf Beſtimmung des Gegenſtandes machen ſie eigentlich unter der Form der Reflexionsbegriffe Anſpruch, indem ſie beſtimmen, was einerley und verſchieden, einſtimmig oder widerſtreitend iſt, was zum Innern oder Aeußern eines Gegenſtandes, zur Materie oder Form gehört. Doch auch in Rückſicht dieſer Begriffe ſahen wir ſchon oben (§. 57.), daß ſie keinen eignen Gehalt geben, ſondern nur von inſtrumentalem Gebrauche für die Selbſtbeobachtung im Denken ſind. Hier endlich haben wir zwey Momente der ſpekulativen Erkenntniß kennen gelernt, das Denken der Qualitäten und die Modalität, an welche die analytiſche Einheit beſondere Anſprüche macht.

schaft a priori. Die Eintheilung dieser reinen Mathematik in Arithmetik und Geometrie ist von Kästner und andern unrichtig auf den Unterschied diskreter und stetiger Größen, von Schulze und andern fälschlich auf den Unterschied von Zeit und Raum zurückgeführt worden. Wir müssen so eintheilen: Die allgemeinste Thätigkeit der produktiven Einbildung ist das Kombiniren, von dem alle andern konstruirenden Thätigkeiten nur Arten sind. Der Hauptunterschied wird hier durch schematische und bildliche Konstruktion bestimmt. Die schematische Konstruktion ist überhaupt das Ordnen der Kombinationslehre, wovon das Summiren der Arithmetik nur eine besondere Art ist, nämlich Kombiniren gleichartiger Elemente. Die bildliche Konstruktion betrifft entweder den Raum für Geometrie oder die Zeit für reine Chronometrie. Daß aber Rechnen der Arithmetik und Zeichnen der Geometrie alsdann vorzüglich die weitere Anwendung finden, liegt daran, weil wir durch das Kombiniren gleicher Theile in der Zahlform überhaupt die Größe auf Begriffe bringen, also durch sie allein Messen können; auf der andern Seite aber die reine Form der Zeit mit ihrer einen Dimension zu wenig willkührliche Konstruktion zuläßt. Es beruht daher alle bildliche willkührliche Konstruktion auf der Bewegung im Raume, welche als transcendentale Bewegung, wobey nur auf Beschreibung eines Raumes gesehen wird, den Postulaten der Geometrie, als phoronomische Bewegung, wobey auf das Verhältniß zur Zeit, d. h. ihre Geschwindigkeit mit gesehen wird, den Grundsätzen der Phoronomie, und endlich als dynamische Bewegung, wobey auch nach bewegender Kraft gefragt wird, der Dynamik und Mechanik zu Grunde liegt. Geometrie und reine Phoro-

nomie ſind noch rein mathematiſche Wiſſenſchaften, Dynamik und Mechanik enthalten eine Anwendung der Mathematik auf Naturphiloſophie.

Aus den hier angegebenen anthropologiſchen Elementen könnten wir für alle dieſe Disciplinen der reinen Mathematik eine Deduktion ihrer Grundbegriffe und Grundſätze liefern; wir wollen aber hier dieſes Geſchäft lieber einer eignen Philoſophie der Mathematik überlaſſen.

3) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit.

§. 111.

Die Formen der analytiſchen Einheit geben uns die logiſchen Grundſätze und alles, was davon abhängt. Dazu haben wir die Theorie oben ſchon weitläuftig liefern müſſen, ſahen aber auch zugleich, daß dieſe analytiſchen Formen eigentlich zur Erweiterung der Erkenntniß nichts beytragen, ſondern nur im Dienſte der Reflexion ſind. Auf Beſtimmung des Gegenſtandes machen ſie eigentlich unter der Form der Reflexionsbegriffe Anſpruch, indem ſie beſtimmen, was einerley und verſchieden, einſtimmig oder widerſtreitend iſt, was zum Innern oder Aeußern eines Gegenſtandes, zur Materie oder Form gehört. Doch auch in Rückſicht dieſer Begriffe ſahen wir ſchon oben (§. 57.), daß ſie keinen eignen Gehalt geben, ſondern nur von inſtrumentalem Gebrauche für die Selbſtbeobachtung im Denken ſind. Hier endlich haben wir zwey Momente der ſpekulativen Erkenntniß kennen gelernt, das Denken der Qualitäten und die Modalität, an welche die analytiſche Einheit beſondere Anſprüche macht.

1) Die aus der Anſchauung aufgefaßte Qualität wird durch die Formen der Bejahung und Verneinung im Denken wiederhohlt. Die Bedingung im Momente der Qualität iſt die Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Hier wird das Beſondere unmittelbar durch Bejahung als Reales aufgefaßt, die ſynthetiſche Beſtimmung des einen durch das andere beym Zuſammenfallen in der Verbindung gibt die Beſchränkung jedes gegebenen Realen, als eines Theiles aus dem Ganzen; die analytiſche Beſtimmung des einen durch das andere im Mannigfaltigen gibt aus der Form der Beſtimmbarkeit von allem durch jedes in derſelben formalen Apperception die Verneinung und das Gegentheil eines Begriffes. Wenn wir alſo nicht nur das eine für ſich, ſondern das eine und andere, das Mannigfaltige auf Begriffe bringen wollen, ſo bietet ſich uns die Form der Verneinung zur Beſtimmung des Gegenſtandes an, dieſe iſt aber eine ganz leere analytiſche Form, mit der in Rückſicht der Beſtimmung des Gegenſtandes gar nichts gewonnen werden kann. Dieſe Form der Verneinung iſt indeſſen doch ſehr häufig in der Speculation mit falſchen Hoffnungen angewendet worden. Das: A iſt nicht B, drückt mir nur das analytiſche Verhältniß des Einen zum Andern aus, wenn beyde als mannigfaltig ſchon gegeben ſind, anſtatt deſſen ſucht man gerade die Mannigfaltigkeit durch die Negation theoretiſch zu erklären, und ſich ſo in Rückſicht des Realen vom Sinne unabhängig zu machen und bloß durch das Denken zu helfen, indem man das Verſchiedene durch Verneinungen definirt, in ſynthetiſchen Wiſſenſchaften ſich mit logiſchen Disjunktionen hilft, und die Mannigfaltigkeit überhaupt auf einen Dualismus der Natur zurückführt, der ſich durch den Widerſtreit poſitiver und negativer Principien erklären ſoll. Es iſt zwar

in der Logik anerkannt, daß die Erklärung eines Dinges nur durch ſein Gegentheil eine bloße Namenerklärung und nicht Realerklärung ſey, dennoch meynt man, in der Metaphyſik oft mit einer ſolchen negativen Erklärung einen Begriff in ſeine Gewalt gebracht zu haben. Man erklärt z. B. Veränderung in der Zeit durch ein ſucceſſives Seyn und Nichtſeyn der Zuſtände eines Dinges, mit dieſer richtigen Namenerklärung läßt ſich aber über die Natur des Veränderlichen nichts ausmachen, der Wechſel von Seyn und Nichtſeyn deſſelben Zuſtandes hat für ſich keine Realität und fällt nicht in die Beobachtung, ſondern Veränderung iſt poſitiv die Folge dieſes und anderer Zuſtände deſſelben Dinges, wo die Mannigfaltigkeit erſt vom Sinne erwartet wird. In Rückſicht der Eintheilungen finden wir in der Logik oft die falſche Behauptung, nur die logiſche Disjunktion ſey vollſtändige Eintheilung, ſie iſt vielmehr eben ſo gut bloße Nameneintheilung, mit der für ſich nichts gewonnen wird, jede Realeintheilung kann erſt von den ſynthetiſchen Bedingungen der einzutheilenden Erkenntniß entlehnt werden, indem nur ſo reale Verſchiedenheit der Qualitäten erkannt wird. Der Schein für dieſen angeblich poſitiven Gebrauch der Verneinung liegt in der Verwechſelung des ſynthetiſchen Begriffes vom Widerſtreit deſſen, was ſich nicht verbinden läßt, mit dem logiſchen Widerſpruch eines Begriffes und ſeines Gegentheils und in der Verwechſelung der mathematiſchen Entgegenſetzung von Größen ſowol mit der logiſchen Entgegenſetzung des Poſitiven und Negativen, als auch mit der dynamiſchen Entgegenſetzung des in Wechſelwirkung begriffenen. Das letztere hat vorzüglich nachtheilig auf die Naturphiloſophie gewirkt. Jede äußere endliche Erſcheinung iſt das Produkt widerſtreitender Kräfte, die ſich einander gegenſeitig beſchränken, (als poſitive Theile

in einem dynamischen Ganzen,) von denen aber nicht die eine die andere bloß verneint. Mathematisch entgegengesetzte Größen sind dann die Größen dieser Produkte der einen und andern Kraft, von denen jedes durch die negativen Zahlen des andern gemessen wird; wenn die Kräfte sich nur als Ursach der Vermehrung und Verminderung des Gleichartigen entgegenstehen. Damit aber überhaupt ein solcher Gegensatz uns erst möglich werde, bedürfen wir eine vorausgegebene reine sinnliche Form der Anschauungen, in welcher Mannigfaltigkeit des durchaus Gleichartigen vorstellbar werde. Diese ganze Vorstellungsart kann also nur da Anwendung finden, wo alle qualitativen Unterschiede rein auf quantitative Verschiedenheiten zurückgeführt werden, d. h. in mathematischer Physik. Schüler der Naturphilosophie haben hingegen diesen Gegensatz nach leerer logischer Bedeutung durch die ganze Natur anwenden wollen, und Schelling selbst fehlt darin, daß er die eine Kraft der Natur nur als die hemmende, schlechthin als die zweyte ansieht, da doch beyde erst positiv jede nach ihrer eigenen Natur neben einander stehen müssen, ehe sie einander beschränkend in Entgegensetzung kommen können.

Seine Regel der Entgegensetzung positiver und negativer Principien ist sehr brauchbar, wenn es darauf ankommt, die Erfahrungen in Rücksicht bestimmter Phänomene, z. B. der Organisation zu sammeln und zu ordnen. Hier giebt es für das Phänomen eine einheimische positive Kraft, wodurch es selbst besteht, z. B. das organisirende Princip der Natur, diese findet sich aber im Ganzen immer in Konflikt mit andern für dieses Phänomen fremden, äußeren Kräften, welche wir in Rücksicht desselben als die negativen ansehen können. Wir dürfen aber ja nicht vergessen, wie weit der

Gebrauch dieſer Sprache langt, und daß für die Theorie damit gar nichts geſagt iſt. Die Geſchichte der Natur erſcheint uns durch die Wechſelwirkung phyſiſcher Kräfte, die ſich einander beſchränken und die Zuſtände der Subſtanzen ändern. Hier hätte es nun erſtlich gar keine Bedeutung, die eine Kraft nur als die logiſche Negation der andern zu nehmen, zweytens aber käme es auch zu keinem Phänomen, wenn die eine der andern nur mathematiſch entgegengeſetzt wäre, ſondern dies geſchieht erſt durch die dynamiſche Entgegenſetzung des Ungleichartigen in der Wechſelwirkung. Z. B. Kraft der Expanſion und Kraft der Kontraktion ſind ſich mathematiſch entgegengeſetzt, jede hat aber ihr poſitives Weſen für ſich, denn Expanſion iſt Vermehrung des Volumens und Verminderung der Dichtigkeit, Kontraktion iſt Verminderung des Volumens und Vermehrung der Dichtigkeit. Durch den Konflikt beyder käme es aber zu gar keinem Phänomen, wenn nicht neben der Gleichartigkeit der Produkte von beyden eine Ungleichartigkeit des Geſetzes ſtatt fände, nach dem ſie wirken, wenn ſie nicht, z. B. nach verſchiedenen Geſetzen der Verbreitung in die Ferne wirkten, denn in der rein mathematiſchen Entgegenſetzung giebt die Beſchränkung nur weniger von einem von beyden, eine beſtimmte Expanſion, die eben auch eine beſtimmte Kontraktion iſt, oder gar die Null, wenn beyde Kräfte gleich ſind, aber nie eine Zuſammenſetzung aus beyden. Eben ſo wäre überhaupt keine Geſchichte des Beweglichen möglich, wenn nicht neben der gradlinichten Annäherung oder Entfernung noch die ſchräge Richtung im Raume wäre. Deswegen führt Schellings Expoſition auf die ganz unmathematiſche Vorausſetzung, jedes Endliche als ein beſchränktes Unendliches anzuſehen, er läßt zwey unendliche Kräfte im Konflikt ſich zuſammen

ins Endliche beschränken, was sich widerspricht. Am allerwenigsten aber kann in der innern Natur des Gemüthes mit bloß mathematischer Entgegensetzung unbestimmter positiver und negativer Kräfte gewonnen werden, wie jetzt doch oft versucht wird, denn hier ist die Gewalt der Mathematik geringer, und alle Reaktion geschieht mit qualitativen Unterschieden des Ungleichartigen im Erkennen und Wollen.

Unser Hauptsatz ist hier: die Mannichfaltigkeit ist in unsrer Erkenntniß das erste, was nie bloß gedacht werden kann, sondern immer von der Anschauung entlehnt wird; jedes eine und andere wird unmittelbar für sich gegeben, und keines kann auf das andere zurückgeführt, sondern nur in einer Einheit des Mannichfaltigen mit dem andern verbunden werden. Jede Qualität hat in unsrer Erkenntniß ihr geschiedenes Wesen für sich, ohne mit einer andern indifferentirt werden zu können; die Negation dient aber nur der Reflexion, um bey mannichfaltigen schon gegebenen Qualitäten die eine nur im Verhältniß zur andern zu denken.

2) Die quantitative Bestimmung der analytischen Einheit ist die Vielheit des gleichartigen Mannichfaltigen in der Sphäre jedes allgemeinen Begriffes. Es drückt sich daher nothwendig in der Sphäre jedes Begriffes die Unendlichkeit und Stetigkeit als allgemeines Gesetz der Größe aus. Es sind ins Unbestimmte unendlich viele einzelne Dinge als Gegenstände jeder Sphäre möglich, und die Stetigkeit dieser Sphären sprechen wir aus durch die bekannten logischen Gesetze der Homogeneität, Specifikation und Stetigkeit der logischen Formen. Nichts kann so ungleichartig seyn, daß es nicht in der Sphäre irgend eines höheren Begriffes sich nebenordnen ließe, und verschiedenes kann nie so gleichartig gedacht werden, daß sich nicht

noch anderes zwiſchen beyden mit kleineren Unterſchieden von einen oder andern denken ließe. Dieſe Geſetze ſind vollkommen richtige logiſche Regeln der ſyſtematiſchen Begriffsbildung, welche unter jedem Geſetz eine beſondre unendliche Sphäre realer Möglichkeiten bilden, aber ihre Anſprüche gehen auch nur auf die problematiſche Vorſtellung bloßer Möglichkeiten. Die Größe der Sphäre des Möglichen unter jedem Geſetz, z. B. der Pflanzen und Thierformen unſrer Erde iſt unendlich und ſtetig, ſo daß nicht nur überhaupt unendlich viele Arten, ſondern zwiſchen jeden zwey beſtimmten Nebenarten noch unendlich viele Zwiſchenarten möglich ſind, die Größe der Sphäre des Wirklichen unter demſelben Geſetz hingegen endlich und diskret, es giebt nur eine beſtimmte Anzahl von Gattungen und Arten in Rückſicht der wirklichen Gegenſtände unter jedem Begriff oder Geſetz. Es iſt auch hier die Beſtimmung des Gegenſtandes durch die analytiſche Einheit ganz leer, und gehört nur den Denkformen der Reflexion. Für den problematiſchen Begriff fällt jede gegebene Qualität unter das Geſetz der ſtetigen intenſiven Größe, und könnte auch größer oder kleiner gedacht werden, für die wirkliche Erkenntniß aber kann ſie in dieſem oder jenem Falle nur unter einer beſtimmten Größe vorkommen. Wir können alſo auch jene Geſetze nur logiſch zur Anordnung der Begriffe brauchen, ohne damit Anſprüche an die Natur ſelbſt zu machen, welche über den Werth entfernter heuriſtiſcher Maximen hinaus gehen, indem die Verſchiedenheit der Dinge in der Natur nicht die ſtetige Reihe der Unterſchiede, ſondern nur ſprungweis einzelne Stellen derſelben erfüllt, aber auch wegen der ins Unendliche möglichen kleineren Unterſchiede, das für uns nicht zu Unterſcheidende, ein Verſchiedenes ſeyn kann.

3) Alle unſre Erkenntniß iſt eine relative, in welcher kein Gegenſtand für ſich als ein ſchlechthin Inneres, ſondern immer nur Eins im Verhältniß zum Andern, jedes Ding nur ſo erkannt wird, wie es ſich äußert. Denn alle Nothwendigkeit entſpringt uns aus ſynthetiſcher Einheit, (§. 98. 3)) und liegt alſo nur im Verhältniß, welches das eine mit dem andern verbindet. So erkennen wir die Materie nur durch Bewegung im Verhältniß der einen gegen die andere, oder bey der Empfindung im Verhältniß zum erkennenden Geiſt; den Geiſt aber erkennen wir nur durch ſein Verhältniß zu den Thätigkeiten, in denen er ſich wenigſtens ſich ſelbſt äußert, und Gott endlich nur im Verhältniß zur Welt, die Welt aber durch das Verhältniß aller Dinge gegen jedes. Dieſe Relativität iſt der analytiſche Ausdruck der ſynthetiſchen Einheit, wir werden aber durch ihre Begriffe des Inneren und Aeußeren ſo wenig ein bedeutendes Geſetz für das Weſen der Dinge erhalten, als durch die Verneinung und die Stetigkeit der Begriffsformen. Das ſchlechthin Innere eines Dinges iſt die Subſiſtenz deſſelben, ſein Aeußeres hingegen iſt ſein Zuſtand und der Wechſel ſeiner Zuſtände. Hier faßt unſre Erkenntniß immer nur den Wechſel der Zuſtände vor der Anſchauung auf, die Subſiſtenz iſt hingegen nur das nothwendig Vorausgeſetzte in der Form der ſynthetiſchen Einheit. Wir können ſie in keiner Erkenntniß unmittelbar faſſen, für keine aber auch entbehren. Leibnitz verſuchte in ſeiner Monadenlehre das erſtere, indem er meinte, der Ausſpruch des Ich im denkenden Weſen zeige ein ſchlechthin Inneres, wir haben dagegen gezeigt, daß dieſes Ich auch nur das Verhältniß eines Dinges zu ſich ſelbſt bedeute, wo die Subſiſtenz deſſelben eben ſowohl anderwärts vorausgeſetzt wird. Fichte und Schelling verſuchten umgekehrt das Ich als blo-

ßes Handeln, die Natur nur als Produktivität feſt zu halten, indem ſie den Wechſel der Zuſtände ſich ſelbſt genug ſeyn ließen, alſo das Aeußere ſchlechthin in ein Inneres verwandelten, oder vielmehr ohne Inneres beſtehen ließen, was aber nur durch die Dunkelheit der Sprache den Widerſpruch eines Verhältniſſes ohne etwas das ſich verhält verbergen konnte. Der Schein dafür liegt vorzüglich in unſrer materiellen Weltanſicht, wo die Subſiſtenz der Maſſe das Ununterſcheidbare, Geſtaltloſe, ins unendliche Theilbare iſt, alle Geſtalt und Einheit aber nur durch die äußere Verbindung in den Formen phyſiſcher Proceſſe möglich wird.

4) Die Modalität iſt eigentlich das Moment des logiſchen Denkens, ſie nöthigt uns zur Reflexion durch die Trennung der urſprünglichen Form der Erregbarkeit als formaler Appercception von der nur zufälligen Erregung der einzelnen ſinnlich materialen Erkenntniß. Dies gab den eigenthümlichen Unterſchied des logiſchen Denkens in den Abſtufungen nur aſſertoriſcher, problematiſcher und apodiktiſcher Vorſtellungen, und dieſer beſtimmt uns für die Beſtimmung des Gegenſtandes a priori den Widerſtreit der Form und Materie. Die vollſtändige ſubjektive Gültigkeit unſrer Erkenntniß finden wir nur dadurch, daß wir den einzelnen Gehalt des Daſeyns unter die allgemeine und nothwendige Form des Geſetzes ordnen und durch dieſe beſtimmen. Daſeyn kommt uns nur von der einzelnen Aſſertion des Sinnes, Nothwendigkeit nur von dem allgemeinen apodiktiſchen Geſetz des Verſtandes, jedes entſpringt aus ſeiner eignen ſubjektiven Erkenntnißquelle, und beyder Vereinigung giebt eine der ſchwierigſten Anſichten vom Streite des Empirismus und Rationalismus. Die modaliſche Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit

giebt die metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge, nach welcher alles Daſeyn unter allgemeinen Geſetzen ſteht, das Allgemeine die Form in abstracto zum vollſtändigen Beſtimmungsgrund des Einzelnen allein wirklich gegebenen Gehaltes wird.

Wo liegt da nun das Princip der objektiven Gültigkeit für unſern Geiſt? in der Materie oder in der Form? Allgemeine Geſetze, wie: Alle Körper ſind ſchwer, $2+2=4$, Jede Veränderung hat eine Urſach, ſind dieſe wahr durch die allgemeine Verknüpfung ihrer Beſtimmungen, ſo wie wir ſie durch Spekulation auffaſſen, oder nur durch eine Induktion im Weſen der Dinge, eben weil jeder einzelne Fall mit ihnen zuſammenſtimmt? Iſt jeder einzelne Körper ſchwer, weil die Regel gilt: alle Körper ſind ſchwer, oder gilt die Regel grade, weil jeder einzelne ſchwer iſt? Unvollſtändiger ſpricht ſich das nämliche im Streite der Realiſten und Nominaliſten aus: ob dem allgemeinen Begriffe für ſich, oder nur dem einzelnen Gegenſtand ſeiner Sphäre unmittelbar, und dem Begriffe nur durch den letztern Realität zukomme? Das erſte iſt rationaliſtiſch, das andere empiriſche Vorausſetzung. Anwendung und Bedeutung hat der Satz, daß alle Körper ſchwer ſind, doch nur, wenn es wirklich Körper giebt, die unter ſeiner Bedingung ſtehen, von dieſen aber hat doch jeder ſein eigenes Daſeyn, was ſoll nun alſo die Gültigkeit des nothwendigen Geſetzes für ſich ohne den einzelnen wirklichen Körper bedeuten, beſteht nicht vielmehr das Geſetz nur durch jene einzelnen Realitäten unter ihm? Das iſt auch nicht wohl möglich, wären die einzelnen Fälle erſt Grund der Gültigkeit der Regel, ſo könnten wir nichts mit Allgemeinheit behaupten, denn unter keinem Begriff können wir die Allheit der einzelnen Dinge erſchöpfen, wir ſehen aber doch

ſehr manche Wahrheit im Allgemeinen ein, nur darin beſteht alle unſre mathematiſche ſowohl als philoſophiſche Spekulation, nur dadurch können wir überhaupt von Nothwendigkeit ſprechen. Was ſollen uns dann aber jene leeren, für ſich gültigen nothwendigen Formen, die Bedingungen der Exiſtenz, die ſelbſt nicht exiſtiren? Eben ein ſolches Weſen der Dinge nennen wir Natur, in welchem die nothwendige Geſetzmäßigkeit über allem ſteht, und erſt jedem einzelnen unter ihrer Form ſeine Beſtimmung ertheilt. Das Weſen der Dinge ſcheint alſo hier von Naturgeſetzen, von einer Ordnung nothwendiger aber leerer Formen abzuhängen, welche die oberſten Beſtimmungsgründe des einzelnen Daſeyns ſind. Ein ſolches Geſetz iſt ſelbſt weſenlos, aber das unabänderlich Gebietende, dem jedes Weſen unterworfen iſt, das iſt es, was wir unter dem Namen Schickſal denken, und ſoweit wir das Weſen der Dinge als Natur erkennen, in der Gültigkeit jeder einzelnen allgemeinen Regel, kündigt ſich nach der Organiſation unſrer Vernunft ein unabänderliches Schickſal an, dem jedes wirkliche Weſen, ſelbſt die Götter, unterworfen ſind.

Dieſer Widerſtreit der Form und der Materie iſt der nächſte Grund des höchſten ſpekulativen Dualismus in älterer Philoſophie, welche zwey unabhängige Urweſen als Formprincip und als Materieprincip einander entgegenſetzt, ein geſtaltloſes aber aller Geſtalten empfängliches uranfängliches Seyn und ein geſtaltendes Weſen, ~~Ahriman und Ormuzd des Zoroaſter~~, die dann nach dieſem oder jenem Bild als Materie und Geiſt, als Tod und Leben, als Böſes und Gutes, als Chaos und geſtaltender νοῦς κοσμουργὸς, der Eros des Haſiodos, als dunkle, geſtaltloſe Maſſe und bildendes Licht, als Ruhe und Bewegung, oder wie ſonſt kämpfend gegen einander treten. Es wäre der Triumph

aller rationaliſtiſchen Philoſophie, wenn ſie durch ihr Formprincip alle Materie überwinden, und durch die Form allein alle Realität im Weſen der Dinge begründen könnte. Fichte wagte darin einen neuen Schritt, indem er verſuchte, das Seyn herabzuwürdigen, und eine Gültigkeit deſſen, dem kein Seyn zukommt, über alles Seyn zu erheben, doch er mußte den widerſinnigen Gedanken ſelbſt wieder aufgeben; Schelling meint hingegen noch, die lang vergebens geſuchte Form als Subſtanz in ſeiner abſoluten Identität feſt zu halten, indem er nur dem Allgemeinen und den Formen des Organismus die Realität giebt, ſobald aber die Dunkelheiten der Sprache gehoben ſeyn werden, wird auch hier wieder die Materie unüberwunden neben der Form erſcheinen.

Wie wollen wir nun dieſen Widerſtreit der Materie und Form, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem individuellen Daſeyn aufheben? Durch das obige Geſetz der objektiven Gültigkeit. (§. 102.) Jeder analytiſche Verſtand, welcher Reflexion braucht, kann nur zu einer analytiſchen Allgemeinheit ſeiner Geſetze, und nicht zur ſynthetiſchen Allheit ſeiner Anſchauung gelangen, aber dieſe Trennung trifft nur Momente der ſubjektiven Gültigkeit und der Wiederbeobachtung. Die objektive Gültigkeit der Erkenntniß gehört nur dem ungetheilten Ganzen der transcendentalen Apperception, weder der leeren Form, noch ihrer Erfüllung, ſondern nur dem Ganzen der erfüllten Form. Weder die leere Form des Raumes und der Zeit, noch die bloße Erfüllung derſelben durch die Empfindung, ſondern nur das Ganze der erfüllten Form der mathematiſchen Grundanſchauung iſt in Beziehung auf die objektive Gültigkeit, weder die Regel, noch der Fall unter der Regel in ſeiner Trennung von ihr, hat die objektive Gültigkeit, ſon-

dern nur die ungetrennte Vereinigung von beyden in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft.

Es iſt der letzte Hauptſatz, den wir über die ſubjektive Gültigkeit der Erkenntniß feſt zu ſtellen haben: daß alle metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge, nach welcher das Allgemeine der Erklärungsgrund des Beſondern wird, nur durch Abſtraktion erſcheint, und nur Stuffen der ſubjektiven Gültigkeit bezeichnet, ohne von objektiver Bedeutung zu ſeyn. Der Fehler, warum die Nothwendigkeit des Geſetzes und das Daſeyn des Individuellen nicht zuſammen harmoniren wollten, lag alſo wieder nur darin, daß wir unſre Erkenntniß in der Trennung ihrer einzelnen Theile und nicht in ihrem unmittelbaren Ganzen auf das Objekt bezogen. So ſcheinbar es iſt, daß wir mit unſrer erklärenden Phyſik das einzelne objektiv von dem allgemeinen Geſetz als Erklärungsgrund abhängig machen wollen, ſo gehört doch auch hier alle Klaſſifikation einer phyſiſchen Theorie nur zu den ſubjektiven Abſtuffungen der Auffaſſung, und nicht zur objektiven Bedeutung der Erkenntniß. Denn in der transcendentalen Appercception iſt die Nothwendigkeit nur als Form am Einzelnen der Erfahrung, und das Einzelne iſt nur in ſeiner Verbindung mit allem andern. Alſo ſelbſt alle theoretiſche Wiſſenſchaft des progreſſiven Syſtems hat es in ihren Beweiſen nur mit ſubjektiven Begründungen zu thun, ſo lange ſie Beſonderes durch ſein übergeordnetes Allgemeines beſtimmt.

In dieſen Formen der Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit können wir eben ſo ſy-

ſtematiſch die Hülfsmittel der Schellingiſchen Naturphiloſophie und ſeiner Schule nachweiſen, wie Kant in den Reflexionsbegriffen den Quell aller Leibnitziſchen Grundſätze aufzeigte. In jeder Philoſophie, welche Vergleichungsformeln mit Urtheilen verwechſelt, treten Vergleichungsbegriffe anſtatt der Kategorien auf, und wir erhalten ſo leichte Gedankenſpiele an die Stelle von Naturgeſetzen. Die Tafel dieſer naturphiloſophiſchen Kunſtausdrücke ſtimme genau mit den hier aufgewieſenen Formen zuſammen. Wir finden 1) der Quantität nach Identität und Duplicität, welche auch als Homogeneität und Heterogeneität, oder nach dem Geſetz der Kontinuität der logiſchen Formen, in jeder bloß vergleichenden Philoſophie ihre Rolle ſpielen; 2) der Qualität nach das Poſitive und Negative; 3) der Relation nach das Relative und Abſolute; 4) der Modalität nach das Materielle und Formelle, jetzt Gegenſatz des Reellen und Ideellen genannt. Wir begreiffen dann auch, woher die große Bequemlichkeit dieſer Unterſcheidungen oder Gegenſätze rührt; ſie müſſen im Großen oder Kleinen überall in unſrer Erkenntniß anwendbar ſeyn, weil ſie nicht Formen des Seyns der Dinge, ſondern nur Formen des auffaſſenden Verſtandes enthalten. Sie ſind aber eben deshalb ohne alle Bedeutung in der Naturphiloſophie und bloßer Abdruck leerer logiſcher Verhältniſſe, ſo daß wir in ihren jetzt ſo oft verſuchten Anwendungen auf Phyſik und Geſchichte nichts mehr als unbedeutende willkührliche Spielereyen anerkennen können.

3) Verhältniß. Sinnenwelt heißt das Ganze aller Gegenstände der materialen gegebenen Erkenntniß; so wie diese durch die Formen der reinen Anschauung zu einem mathematischen Ganzen der Zusammensetzung des gegebenen Mannigfaltigen ihrer Gegenstände wird, so wird sie durch die vollendete Vereinigung alles materialen Gegebenen in derselben formalen Apperception zu einem dynamischen Ganzen der nothwendigen Verknüpfung aller Existenz der Dinge in ihr, als Natur. Diese nothwendige Verknüpfung denken wir durch die drey Verhältnisse der Inhärenz und Subsistenz, der Kausalität und Dependenz und der Gemeinschaft. Die vollständige Bestimmung der Existenz der Gegenstände durch diese Vereinigung, oder die Form dieses dynamischen Ganzen ist die Gemeinschaft der Dinge unter derselben, Naturordnung, welche wir nur als Wechselwirkung der Substanzen denken können. Denn wir fassen erstlich die gegebene materiale Erkenntniß in die formale Apperception auf, wo dann die Bestimmung der Existenz des Gegenstandes durch die materiale Erkenntniß nur Inhärenz wird, durch die Auffassung derselben in die formale Apperception aber Subsistenz. Dann erst fassen wir ein Materiales der Erkenntniß mit mannichfaltigem andern in derselben Form zusammen, wo die Verknüpfung der Existenz des einen mit der des andern resultirt, die Inhärenzen des einen als abhängig von dem andern nach dessen Kausalität vorgestellt, und so die Gemeinschaft mannichfaltiger Substanzen in einer Wechselwirkung gedacht werden muß, wo der Zustand jeder einzelnen sich durch die Kräfte aller übrigen bestimmt.

4) Modalität. Hier ist es einleuchtend, daß die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen for-

male Apperception seine Möglichkeit, nur gegen materiale Erkenntniß seine Wirklichkeit, gegen das Ganze der transcendentalen Apperception aber seine Nothwendigkeit heißt.

Anmerkung.

In den Momenten der Anschauung denken wir die Allheit unmittelbar durch vielfache Wiederhohlung der Einheit, die Beschränktheit durch Verneinung am Realen, weil die Form der Verbindung in die Anschauung fällt. In den Momenten des Denkens hingegen kann eben die Form der Verknüpfung nicht unmittelbar aufgefaßt werden, sie zeigt sich erst, indem ich das eine zum andern hinzusetze, in der Form des Urtheils, durch welches ich die Verknüpfung ausspreche; daher die Korrelate. Alle dynamische Gemeinschaft wird durch die Wechselwirkung der Substanzen gedacht, aber sowohl die Subsistenz als die Kausalität kann ich nicht für sich, sondern nur durch das Verhältniß zu Inhärenzen und Dependenzen auffassen. Eben so bringe ich den modalischen Werth erst mittelbar zum gegebenen Material hinzu, daher die Wiederhohlung der qualitativen Entgegensetzung der Vergleichung für jede einzelne Kategorie, Möglich und Unmöglich, Daseyn und Nichtseyn, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Grundsätze der Naturphilosophie.

§. 114.

In dieser Tafel stehen nur die höchsten Abstraktionen jener Formen der Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen. Ganz im Allgemeinen können wir aber ihre Sphäre noch enger beschränken, indem alle und jede Existenz uns gegebener Gegenstände in die Zeit fällt; mehr ins Besondere fällt dann alles Aeußere gegebene Mannichfaltige in den Raum, als innere in das reine Selbstbewußtseyn. Es werden sich also hier noch andere Abstraktionen der reinen Zeitbestimmung, (welche Kant transcendentale Schemate nennt,) der reinen Raumbestimmung und der reinen Bestimmung eines Gegenstandes des Selbstbewußtseyns finden, welche in nothwendiger Verbindung mit den Kategorien stehen, und so synthetische Urtheile bilden, welche sich als Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft zeigen müssen.

Ordnen wir also alles streng nach dem logischen Systeme, so müssen sich drey Abtheilungen geben, eine für die allgemeine Metaphysik der Natur, die zweyte für die besondere Metaphysik der äußeren Natur, die dritte für die besondere Metaphysik der innern Natur.

Gehen wir in der Deduktion weiter, so suchen wir fürs erste zu jeder Kategorie ihre Zeitbestimmung im Allgemeinen. Hier fallen nun Quantität und Qualität mit dem Gesetz ihrer Auffassung immer in die Zeit, so daß sowohl die extensive als intensive Größe nur durch successive Wiederhohlung des Einen zur Vielheit unmittelbar nur nach einer Dimension gedacht werden kann in Zahl

und Grad. (Mehrheit der Dimenſionen können wir daher nur durch Potenzen der Zahlen erſt gegen einander meſſen.)

Relation in der Zeit wird Zeitordnung in der Exiſtenz der Dinge, für welche jede gegen die formale Apperception überhaupt beſtimmte Exiſtenz ſchlechthin beharrlich ſeyn muß; nur die einzelnen materialen Beſtimmungen können wechſeln, aber auch ihre Folge muß in einer nothwendigen Verknüpfung des einen mit dem andern als Folge von Urſach und Wirkung beſtimmt ſeyn, und endlich das zugleich Befindliche muß in Wechſelwirkung ſeyn.

Modalität in der Zeit beſtimmt alle Möglichkeit als Daſeyn in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als Daſeyn in beſtimmter Zeit und Nothwendigkeit als Beſtimmung jedes Daſeyns gegen alle Zeit überhaupt.

Dies giebt denn folgendes Syſtem der Geſetze der Naturnothwendigkeit, indem wir die Gültigkeit der Kategorien für die Sinnenwelt ausſprechen, und mit jeder ihre Zeitbeſtimmung verbinden.

Wenn der einzelne Gegenſtand der Sinnenwelt Erſcheinung heißt, ſo iſt das Grundgeſetz: Die Welt der Erſcheinungen ſteht durchgängig unter Naturgeſetzen.

a) Mathematiſche Grundſätze.

Dieſe ſelbſt entſpringen aus den Formen der reinen Anſchauung in Raum, Zeit und Zahl, die metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft ſpricht ſich nur das Geſetz ihrer nothwendigen Anwendung in der Sinnenwelt aus.

Princip der Anwendung: Das Geſetz der Stetigkeit: Jede Erſcheinung iſt eine ſtetige Größe.

1) Axiomen der Anschauung.

Princip: Jede gegebene Erscheinung ist eine ausgedehnte Größe, welche durch eine Zahl gemessen wird, unter der es kleinere, über der es größere giebt.

2) Anticipationen der Wahrnehmung.

Princip: In allen Erscheinungen ist das gegebene Reale beschränkt, durch die intensive Größe eines Grades, über dem es größere, unter dem es kleinere giebt.

3) Die dynamischen Grundsätze.

Diese Gesetze der nothwendigen Verknüpfung der Existenz der Erscheinungen sind das reinste Eigenthum der metaphysischen Naturwissenschaft, indem sie aus den nur denkbaren Bestimmungen jeder gegebenen materialen Erkenntniß durch die ursprüngliche formale Apperception entspringen.

Ihr Princip ist: Die Existenz der Erscheinungen ist in durchgängig nothwendiger Verknüpfung.

3) Analogien der Erfahrung.

Princip: Alle Einheit in der Existenz der Dinge ist die Gemeinschaft der Substanzen durch ihre Kräfte, welches das Grundgesetz der physischen Verknüpfung ist.

Erstens: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. Allem Wechsel der Erscheinungen liegt Substanz zu Grunde, welche schlechthin beharrlich ist.

Zweytens: Geſetz der Kauſalität. Alle Zeitfolge der Erſcheinungen geſchieht nach dem Geſetze der Verknüpfung von Urſach und Wirkung.

Drittens: Geſetz der Wechſelwirkung. Alle Erſcheinungen, in ſo fern ſie zugleich ſind, ſind in Wechſelwirkung.

4) Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Princip: Alles Daſeyn der Dinge hat ſeine nothwendige Beſtimmung unter allgemeinen Geſetzen, welches das Grundgeſetz der metaphyſiſchen Verknüpfung iſt.

Erſtens: Möglich iſt die Exiſtenz einer Erſcheinung, wenn ſie zu irgend einer Zeit iſt.

Zweytens: Daſeyn iſt die Exiſtenz einer Erſcheinung zu einer beſtimmten Zeit.

Drittens: Das Daſeyn jeder gegebenen Erſcheinung iſt mit Nothwendigkeit gegen die Zeit überhaupt beſtimmt.

§. 115.

Dieſe Geſetze ſind es, welche aller unſrer Naturbeurtheilung zu Grunde liegen, wir gewinnen durch die Deduktion derſelben einerſeits, daß wir ihre unvermeidliche Anwendung in unſern Erkenntniſſen nachweiſen, und andrerſeits, daß wir den Fall zeigen können, auf den ſich ihr Gebrauch beſchränkt. Die Vernünftigkeit unſrer Erkenntniß giebt ihr durch das Geſetz einer urſprünglichen formalen Apperception durchgängige Verbindung und Noth-

wendigkeit, die Sinnlichkeit unſrer Vernunft läßt aber das unmittelbare Ganze ihrer Erkenntniß erſt durch das Zuſammenfallen mannichfaltiger materialer Erkenntniſſe in die urſprüngliche formale Apperception entſtehen. Indem wir uns nun durch innern Sinn und Reflexion der nothwendigen Verbindung an dem gegebenen Mannichfaltigen bewußt werden, erhalten wir dieſe Geſetze der Naturnothwendigkeit. Wir antworten vermittelſt unſrer Deduktion erſtlich denen, die auf empiriſche Weiſe den Gebrauch der Kategorien nicht gelten laſſen wollen, weil ſie und die Grundſätze aus ihnen nicht demonſtrirt werden können, indem wir, mit Kant zu reden, ihre Gültigkeit für alle Gegenſtände der Erfahrung darthun; denn wenn ſie gleich nicht durch die Anſchauung in unſre Erkenntniß kommen, ſo ſind ſie doch eben ſo urſprünglich in der Erkenntniß als die Anſchauung, ſie entſpringen aus einem Verhältniß, unter deſſen Bedingung jede uns zugebende Anſchauung ſteht. Zweytens aber enthalten ſie doch nicht das ganze Geſetz der Einheit in unſrer Erkenntniß, ſondern nur die Formen der Einheit an der ſinnlichen Beſchränkung unſers Erkennens, wir ſehen alſo gegen die Meinung derer, welche mit dieſen Begriffen allein das Weſen der Dinge ergründen wollen, daß ihre Gültigkeit nur auf Gegenſtände der Erfahrung geht, und nur als Form zur Sinnesanſchauung hinzu kommen kann.

Unter dieſen Geſetzen wird die vollſtändige nothwendige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung durch die dynamiſchen Grundſätze der Beharrlichkeit, der Subſtanz, der Kauſalität und der Wechſelwirkung beſtimmt, ſie beruht alſo zuletzt auf dem Gebrauch der Kategorien, Subſtanz und Urſach, indem wir durch die Subſtanz ein letztes Subſtrat des Seyns erhalten, an dem alles Werden ſich bewegt durch die Urſach aber auch alles Werden dem Geſetze der

Nothwendigkeit unterwerfen. Da dieſe Kategorien es nun eigentlich ſind, was durch Begriffe über die Anſchauung zur Naturerkenntniß hinzukommt, ſo mußte alle dogmatiſche Spekulation eigentlich auf ſie ausgehen. So finden wir dieſe Spekulation denn auch wirklich in einem beſtändigen Kampfe, der bald ihren Gebrauch zu rechtfertigen, bald wieder ihn zu vermeiden ſucht. Auf der einen Seite belebt ihre Vereinigung im Begriffe der Grundkräfte das letzte Ziel aller theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, auf der andern wird eben dieſer Begriff als eine leere und unfruchtbare Spielerey verachtet. Wir ſehen, daß jeder Verſuch, Subſtanz und Urſach nach bloßen Begriffen durch Reflexion, oder aus bloßer Vernunft durch intellektuelle Anſchauung zu behandeln, fehlſchlagen muß, denn ſie gehören zwar dem Verſtande, aber nur wiefern er überhaupt durch den Sinn beſchränkt iſt. Indem aber doch im Begriffe der Subſtanz die Exiſtenz eines Dinges im Verhältniß zur unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft überhaupt, und nicht nur im Verhältniß zur einzelnen Anſchauung beſtimmt gedacht wird, ſo mußte jeder Philoſoph, der dogmatiſch ein neues Syſtem aufſtellen wollte, zuerſt an dieſen Begriff gerathen, und durch eine genaue Beſtimmung deſſelben ſein Syſtem zu begründen ſuchen. So fieng in der neueren Philoſophie Descartes ſeine Spekulation mit einer Unterſuchung der Subſtanz an, Spinoza legte ſeinem ganzen Syſtem den Begriff einer einigen und höchſten Subſtanz zu Grunde, Leibnitz wiederhohlte in ſeiner einfachen, vorſtellenden Monade den nämlichen Begriff, und Schelling legte ebenfalls dieſes, was alles iſt, und in dem alles iſt, als abſolute Vernunft ſeinem Syſtem zu Grunde. Weil aber hierin gar keine Bedingung der Mannichfaltigkeit des Exiſtirenden liegt, ſo mußten alle dieſe Verſuche dadurch

mißlingen, daß ſie von der Einheit des Verſtandes nie zur Mannichfaltigkeit des Sinnes hinüber kommen können, ſo viel ſie ſich auch bemühen mögen, den unmittelbaren Gebrauch des Begriffes der Urſach zu vermeiden. Nur durch die Verbindung von Urſach und Wirkung wird uns die nothwendige Vereinigung des Einen mit dem Andern in ſeiner Mannichfaltigkeit möglich. Dieſe Form läßt ſich von Seiten des Verſtandes aus keiner andern ableiten, ohne den Sinn aber nirgends anwenden. Wir brauchen für eine ſinnlich bedingte vernünftige Erkenntniß der Welt, den vereinigten Gebrauch der beyden Begriffe von Subſtanz und Urſach, um ſo die Einheit einer Sinnenwelt durch die Wechſelwirkung ihrer Subſtanzen zu begreifen. Daher gieng denn der Skepticismus, welcher auch nur im Raiſonnement aus Begriffen einen Weg zur Begründung ſeiner Urtheile kannte, namentlich bey Hume und Aeneſidemus davon aus, daß ohne den Begriff der Urſach gar keine nothwendige Verbindung der Exiſtenz mannichfaltiger Gegenſtände zu erhalten ſey, aus bloßen Begriffen ſich aber nie werde einſehen laſſen, wie das Daſeyn eines Dinges als Wirkung von dem Daſeyn eines andern davon verſchiedenen, der Urſach, abhängig ſeyn könne. Wir hingegen ſehen, daß von einem Beweiſe in Rückſicht des Gebrauches dieſer Begriffe gar nicht die Rede ſeyn kann; das Moment der Deduktion aber, wodurch beyde in unſre Erkenntniß kommen, in der Sinnlichkeit unſrer Vernunft liegt.

Es ſind alſo alle dieſe Begriffe der Naturnothwendigkeit von gegründeter unvermeidlicher Anwendung in unſrer Erkenntniß aber nur in einem beſchränkten Felde. Ihr oberſter Begriff iſt der einer Erſcheinung, eines Gegenſtandes der Sinnenwelt, ſofern wir uns über dieſen erheben, erheben wir uns zugleich über dieſe Geſetze der Natur, dies geſchieht

aber, indem wir die Einheit und Nothwendigkeit unmittelbar für sich auffassen, und nicht nur als Form an dem sinnlich gegebenen Materialen.

§. 116.

Um die Beurtheilung dieses Gegensatzes auf das Bestimmteste vorzubereiten, bedürfen wir noch einer näheren Erörterung einiger Formen der Naturnothwendigkeit.

Der oberste Begriff des ganzen Systems ist der der Natur und die höchste Formel: Die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen, d. h., das Daseyn der Dinge in ihr ist in durchgängiger physischer Verknüpfung durch seine metaphysische Vereinigung unter allgemeine Gesetze, denn unter Natur verstehen wir das Daseyn der Dinge nach nothwendigen und allgemeinen Gesetzen. Nach dem Wesen unsrer Vernunft kann ihr also aus sinnlicher Anschauung gar keine andere als Naturerkenntniß entstehen, denn sie giebt zu jeder Anschauung unvermeidlich die Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und verbindet so das Ganze aller gegebenen sinnlichen Erkenntnisse unter den gleichen Gesetzen. Diese müssen sich in den Gegenständen als die Regel eines unverbrüchlichen Mechanismus ausnehmen, wo aus dem gegebenen Augenblick der Gegenwart die ganze Vergangenheit und Zukunft sich mit Nothwendigkeit berechnen läßt, denn es ist die einschränkende Bedingung unsers Wesens, daß wir dem entgegen gar keiner Erkenntniß empfänglich sind. Es ist zunächst nur die Einheit und Ursprünglichkeit meiner Selbstthätigkeit im Erkennen, welche sich als Bestimmung des Gegenstandes a priori als Naturnothwendigkeit gleichsam in die Welt hinaus projicirt.

In Rückſicht der einzelnen Geſetze müſſen wir hier vorzüglich genau den Hauptunterſchied der mathematiſchen und dynamiſchen Grundſätze ins Auge faſſen, von denen die erſten das Geſetz der Zuſammenſetzung des gegebenen Mannichfaltigen, die andern das Geſetz der Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge ausſprechen.

Das erſte, was die Vernunft bey der Erkenntniß der Sinnenwelt zur Empfindung hinzuthat, war die mathematiſche Zeichnung, welche der figürlichen Syntheſis der produktiven Einbildungskraft gehört. Dadurch entſteht eine nothwendige Zuſammenſetzung der Gegenſtände in Raum und Zeit, deren wir uns unter den Geſetzen der Stetigkeit, der Zahl und des Grades bewußt werden. In jeder Regel der Arithmetik und Geometrie werden wir uns nur eines nothwendigen Geſetzes dieſer Zuſammenſetzung bewußt. Z. B. 3 mal 7 = 21, ſo ſage ich damit, daß wenn ich drey Anzahlen von ſieben gleichen Dingen in einer Summe zuſammenſetze, ich dann nach einem nothwendigen Geſetz 21 ſolche Dinge habe; oder zwey Seiten und der eingeſchloſſene Winkel beſtimmen nur einen Triangel, ſo ſage ich damit: es iſt ein nothwendiges Geſetz der Zuſammenſetzung von geraden Linien im Raume, daß wenn ich zwey gerade Linien unter einen beſtimmten Winkel zuſammengeſetzt habe, die Länge und Lage der dritten, welche mit dieſen einen Triangel einſchließt, ſchon beſtimmt ſey. Die dynamiſchen Grundſätze hingegen gehen über dieſe bloße Zuſammenſetzung der Dinge hinaus zu einer nothwendigen Verknüpfung ihrer Exiſtenz, indem ſie die Exiſtenz der Eigenſchaft mit der ihrer Subſtanz, in der ſie iſt, oder die Exiſtenz der Wirkung mit der ihrer Urſach, durch die ſie iſt, verknüpfen, ſo daß der ganze Wechſel der Erſcheinungen durch eine

Wechſelwirkung der Subſtanzen beſteht, in welcher jede mit ihrer Kraft auf alle andern einfließt.

Hier iſt die Art der Verbindung im einen und andern Fall ſehr verſchieden. Raum und Zeit ſind freylich nothwendige Formen der Zuſammenſetzung, daß aber die Dinge im Raume gerade ſo neben einander ſtehen, wie ich ſie finden, hat noch etwas zufälliges, und kann auch anders gedacht werden, dagegen iſt die vollſtändige Nothwendigkeit erſt Eigenthum der dynamiſchen Verknüpfung. Was ich als Urſach und Wirkung, oder als Subſtanz und Eigenſchaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, ſondern es wird ſeiner Exiſtenz nach ſo vereinigt vorgeſtellt, daß dieſe Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden. Waſſer z. B. fließt aus einem Gefäß ins andere, und verändert ſo die Verhältniſſe ſeiner räumlichen Zuſammenſetzung, will ich ihm aber eine Eigenſchaft, z. B. ſeine tropfbare Flüſſigkeit nehmen, ſo geſchieht dies nicht, indem dieſe von ihm getrennt in ein anderes übergetragen wird, ſondern ich vernichte dieſe Eigenſchaft, indem ich eine andere widerſtreitende, z. B. Starrheit durch Gefrieren, oder elaſtiſche Flüſſigkeit durch Verdampfung bewirke.

So findet in unſrer Erkenntniß eine vollſtändige nothwendige Verknüpfung nur für die Exiſtenz der Dinge ſtatt, wenn ihr Daſeyn einmal gegeben iſt, für ihr bloßes Zuſammentreffen aber nur eine mathematiſche Zuſammenſetzung. Der Magnet z. B. zieht mit Nothwendigkeit das Eiſen an, welches ihm nahe gebracht wird, aber es iſt zufällig für beyde, daß ſie gerade neben einander zu liegen kommen. Es findet zwar allerdings eine gleichförmige und durchgängige Nothwendigkeit in den Beſtimmun-

gen der Dinge in der Natur ſtatt, über welcher die Zufälligkeit der Zuſammenſetzung aus der Erfahrung zu verſchwinden ſcheint, denn die nothwendige Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge unter einander faßt alles unter ihre Gewalt, indem ſie das Daſeyn in der folgenden Zeit, von der in der vorhergehenden abhängig macht. Es iſt darin aber doch nur die Exiſtenz der Dinge und nicht ihr gegeben ſeyn ſelbſt nothwendig verbunden, (ſonſt wäre überhaupt keine Veränderung möglich,) für jeden Augenblick der Zeit für ſich iſt das Verhältniß der Zuſammenſetzung, z. B. der Nebenordnung im Raume, daß Sonne, Erde und Mond gerade in dieſem Augenblick in dieſer Lage gegen einander ſtehen, doch nur etwas Zufälliges, jeder Augenblick entlehnt hier ſeine Nothwendigkeit nur von etwas außer ihm, nämlich dem vorhergegangenen, durch den Zuſammenhang der Exiſtenz in beyden. Und ſo bleibt die Zuſammenſetzung der Dinge ſelbſt im Ganzen doch etwas zufälliges, da ſie in jedem Augenblick ſich aus dem vorhergehenden herſchreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick ſchlechthin gilt. Nur für die Berechnung verſchwindet dieſe Zufälligkeit, indem ich irgend wo eine Gegenwart als das erſte Gegebene anſehe, und nun von dieſer aus mit Nothwendigkeit ſowol vorwärts die Zukunft als rückwärts die Vergangenheit beſtimmen kann. Ungeachtet alſo der metaphyſiſchen Verknüpfung des Weſens der Dinge unter allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, ungeachtet der phyſiſchen Verknüpfung eines jeden Gegebenen mit jedem andern, und endlich ungeachtet des nothwendigen Ablaufs jeder einmal angefangenen Begebenheit durch die Zeit: ſo bleibt uns doch eine Zufälligkeit in der Zuſammenſetzung des einen mit dem andern in derſelben Zeit ſtehen, welche ich die Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung

der Erſcheinungen nenne. Ihr Grund läßt ſich aus der Organiſation unſrer Vernunft leicht nachweiſen. Das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit kommt aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt zur Erkenntniß hinzu, die Mannigfaltigkeit der Gegenſtände hingegen erhalten wir nur durch die Anregung des Sinnes zur Anſchauung, wo das Geſetz der Erregung und der Anordnung der empiriſchen Anſchauungen neben einander nicht in der Vernunft, ſondern in demjenigen Aeußeren liegt, was auf den Sinn wirkt; es iſt alſo für die Vernunft ſubjektiv zufällig, wie in der empiriſchen Anſchauung der Inhalt der Erkenntniß zuſammenkommt, wie das eine hier zum andern hinzu fällt. Wodurch eben die Beſchaffenheit der mathematiſchen Formen der Verbindung beſtimmt wird, die wir oben gefunden haben, wo zwar alles, was gegeben wird, unter den Bedingungen der Zuſammenſetzung in Raum und Zeit ſtehen muß, für das Zuſammenfallen des einen zum andern der Materie nach in einem ungetheilten Zeitmoment aber kein Geſetz in der Vernunft liegen kann; vielmehr müſſen dieſe Formen ſo beſchaffen ſeyn, daß in ihnen ein Fortſchritt von einem zum andern immer weiter möglich bleibt, ohne je ein geſchloſſenes Ganzes zu erreichen, was ſich dann in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ausdrückt. Wir erhalten alſo durch die Geſetze der Naturnothwendigkeit die Form einer vollſtändigen nothwendigen Verknüpfung aller in der Sinnenwelt wirklich gegebenen Gegenſtände, aber unter der Bedingung einer jederzeit möglichen größern Erweiterung des Inbegriffs dieſes wirklich Gegebenen, ſo daß die erſte Zuſammenſetzung der Gegenſtände in dieſer Welt immer etwas Zufälliges bleibt.

Was ſagt aber eigentlich dieſe Zufälligkeit? Die ältere Metaphyſik nennt erſtlich dasjenige zufällig, was nur als

Folge eines andern ist, dann ist Zufälligkeit und Dependenz eines Dinges einerley, eine Wortbedeutung, die wir hier nicht suchen. Im eigentlich modalischen Gegensatz gegen das Nothwendige hingegen erklärte man: Zufällig sey dasjenige Daseyn, dessen Nichtseyn möglich ist; dagegen haben wir erinnert, der Unterschied des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen sey nur ein subjektiver der Auffassung; für die vollständige Erkenntniß des Gegenstandes sey alles mit Nothwendigkeit bestimmt: dieser Begriff des Zufälligen bliebe also ohne Anwendung. Hier aber soll er doch Bedeutung erhalten. Für uns ist Nothwendigkeit als Kategorie die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes durch die Einheit der transcendentalen Apperception, Zufälligkeit als ihr Korrelat hingegen die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen die einzelne materiale Erkenntniß. Nun fällt aber jede einzelne materiale Erkenntniß, so wie sie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperception und bestimmt also ihren Gegenstand mit Nothwendigkeit, ist sie aber noch nicht gegeben, so bestimmt sie ihren Gegenstand weder zufällig noch nothwendig; wie soll also hier noch eine Anwendung des Begriffes vom Zufälligen statt finden? Nur dadurch, daß die Bestimmung der gegebenen materialen Erkenntniß gegen die ursprüngliche Form nur auf eine beschränkte Weise statt findet, so daß eine beschränkte Nothwendigkeit in anderer Rücksicht als Zufälligkeit beurtheilt werden muß (und die Vorstellungsweise derselben folglich nur einen subjektiven Werth erhält). Eine solche Beschränkung drückt sich aber eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der rein anschaulichen Formen aus, so daß hier das Wesen der Dinge in der Natur darin zufällig bleibt, daß jedes einzelne Daseyn in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Be-

dingung eines andern steht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus ist die Geschichte der Welt durchaus nothwendig bestimmt, für die Zeit überhaupt aber wird sie zufällig, weil in ihr keine erste Quelle, sondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird. Doch hiermit treffen wir schon das verbindende Glied den natürlichen und idealen Ansicht der Dinge.

§. 117.

Wir sind oben mit der Deduktion der Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft noch nicht zu Ende gekommen, vielmehr sollte die Kategorie außer der allgemeinen Zeitbestimmung noch besonders für die äußere Natur durch die reine Form des Raumes für die innere durch das Selbstbewußtseyn a priori bestimmt seyn. Diese Verhältnisse müssen hier noch näher entwickelt werden.

Die äußern Anschauungen fallen unmittelbar in die rein anschauliche Form des Raumes zusammen, die Gegenstände derselben vereinigen sich also zu einer vollständigen mathematischen Zusammensetzung im Raume. Dem innern Sinn liegt hingegen als Form des gegebenen Mannigfaltigen der innern Anschauung nur jenes reine Selbstbewußtseyn zu Grunde, welches nicht aus der mathematischen Verbindung entspringt, sondern unmittelbar als eine eigne der Reflexion zu Grunde liegende materiale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntniß vorkömmt. Dieser Unterschied des Raumes und des reinen Selbstbewußtseyn macht einen sehr bedeutenden Unterschied der äußern und innern Naturlehre, und nöthigt uns, beyde ganz aus einander zu halten. Die Gegenstände der äußern Sinne fallen ihrem Gehalte nach in den Raum, ihrer Existenz

nach in die Zeit, und ſind ſo einer durchgängigen vollſtändigen mathematiſchen Verbindung unterworfen. Hingegen meine Thätigkeiten, die ich innerlich anſchaue, ſtehen zwar auch ihrer Exiſtenz nach unter der Bedingung der mathematiſchen Zuſammenſetzung in der Zeit, ſie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbſtbewußtſeyns ohne alle mathematiſche Nebenordnung vereinigt. Auſſer mir ſteht jedes Ding regelmäßig neben dem andern, und ſeine Theile ſind einer neben dem andern im Raume nach vollſtändiger mathematiſcher Syntheſis. Für den innern Sinn fehlt aber dieſe dem Raume entſprechende Form, die Nebenordnung des Gleichzeitigen in meinem Anſchauen, Denken, Fühlen und Wollen hat keine zu Grunde liegende mathematiſche Form reiner Anſchauung, daher wird die innere Natur ſchwerer zu beobachten und hat weniger apodiktiſche Geſetze, aber eben dadurch nähert ſich das Innere mehr den Ideen, denn dieſen iſt das feindliche Princip eben die Mathematik.

Wir müſſen hier den Einfluß der Mathematik in zwey entgegengeſetzten Rückſichten betrachten. So eben fanden wir, daß in dem Geſetz der mathematiſchen Zuſammenſetzung der Dinge in Raum und Zeit eine Bedingung der Zufälligkeit liege, dagegen die ſtrenge Nothwendigkeit nur aus der dynamiſchen Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge entſpringt. Hier alſo geben die mathematiſchen Formen eine Beſchränkung der Naturnothwendigkeit, welche eben für die Idee ſo wichtig wird. Auf der andern Seite aber, wenn das Mannigfaltige einmal gegeben iſt, ſo beſtimmen die reinen Formen der Anſchauung in Raum und Zeit die Erkenntniß deſſelben durch und durch mit ſolcher Nothwen-

digkeit, daß wir dann die Erkenntniß vollſtändig gegen die transcendentale Apperception nach urſprünglichen Verhältniſſen zur Vernunft ausführen können, ohne daß etwas nur Empiriſches darin liegen bliebe. Dies macht dann den großen Unterſchied zwiſchen äußerer und innerer Naturerkenntniß, erſtere wird durchaus von der Mathematik beherrſcht, letztere nur auf unvollſtändige Weiſe.

§. 118.

Eben weil für äußere Anſchauung ſowol die Exiſtenz als das Gegebene der Gegenſtände in reinen Formen zuſammengefaßt wird, ſo ſind hier die mathematiſchen Grundſätze der Naturnothwendigkeit von ſtrenger Anwendung, wir erhalten hier durch die reine Beſtimmung der Gegenſtände im Raum eigne konſtitutive Grundſätze der äußern Natur, nach folgenden erſten Elementen.

Erſtens für die Gegenſtände der äußern Natur iſt der Raum die urſprüngliche Form des gegebenen Mannigfaltigen, ſie ſtehen alſo unter dem Geſetze der ausgedehnten und ſtetigen Größe, und fallen ins Unendliche immer weiter in theilbare Theile auseinander. Dies gibt das Geſetz der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, für welches alſo hier das Moment der Deduktion nachgewieſen iſt. Jeder mathematiſche Verſuch, es zu beweiſen, läuft am Ende immer nur auf die ſubjektive Verlegenheit zurück, ohne oder wider daſſelbe ſich eine Erfüllung des Raumes zu denken, hier ſehen wir nun, wie es eben durch dieſe Erfüllung ſich unvermeidlich gültig machen muß.

Zweytens alles mannigfaltige Reale im Raum muß durch bloße quantitative Verſchiedenheiten zu begreiffen ſeyn; denn die Erkenntniß beſtimmt ſich hier mathematiſch vollſtändig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft,

alle empiriſchen Qualitäten der äußern Empfindung müſſen auflöslich ſeyn, indem ſie ſich auf bloße quantitative Verhältniſſe der Erfüllung des Raumes und der Bewegung im Raum zurückführen. Das Daſeyn der Dinge im Raum in ihrem Verhältniß gegen einander kommt auf durchaus erklärliche Verhältniſſe von Zug und Stoß zurück, ſo daß alle anfänglich erſcheinenden empiriſchen Qualitäten der äußern Empfindung ſich in der vollendeten Naturlehre in lauter Geſetze der Bewegung auflöſen.

Drittens das Reale, welches den Raum erfüllt, das Bewegliche im Raum nennen wir Materie. Die Eigenſchaften der Materie, der einen relativ gegen die andere, ſind alſo in unſrer vollendeten Erkenntniß nur quantitative Verſchiedenheiten von Bewegung, Zug und Stoß, die Exiſtenz der Materie ſelbſt iſt aber vollſtändig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beſtimmt, wir erkennen alſo dieſes Bewegliche im Raume als ſchlechthin beharrliche Subſtanz, deren Quantität in allen phyſiſchen Proceſſen weder vermehrt noch vermindert werden kann, ſondern deſſen äußere Verhältniſſe nur wechſeln.

§. 119.

So iſt die äußere Naturlehre als mathematiſche Phyſik ein in ſich vollendbares, geſchloſſenes Ganzes, in deſſen Innern alles durchaus aus allgemeinen mathematiſchen Geſetzen erklärlich iſt. Ganz anders aber iſt das Verhältniß der innern Erfahrung mit ihrer unvollſtändigen mathematiſchen Syntheſis, welche gerade die umgekehrten Reſultate gibt.

Erſtens der Gegenſtand aller innern Selbſtanſchauung iſt als innere Thätigkeit des Ich beſtimmt, und das Sub-

jekt derſelben iſt das immer ſich ſelbſt gleiche, einzelne Ich. Der Gegenſtand der innern Natur hat alſo gar kein Mannigfaltiges außer einander als ausgedehnte Größe, ſondern ſeine mannigfaltigen Thätigkeiten fallen doch immer in der intenſiven Größe einer und derſelben innern Handlung des Ich zuſammen, wie wir dies für die Geſetze der Aſſociation ſchon voraus ſetzen mußten, und für die Spontaneität der Erkenntniß in der urſprünglichen formalen Apperception wieder beſtätigt fanden. Das Ich als Subſtrat der innern Thätigkeit iſt alſo ein einzelnes Subjekt, welches gar nicht als theilbar gedacht werden kann, ſondern keine andere als intenſive Größe des Grades ſeiner Vermögen hat, ſo daß es nicht durch Zertheilung zerſtörbar, ſondern nur durch Verlöſchen oder allmähliches Verſchwinden ſeines Bewußtſeyn als ſterblich gedacht werden kann.

Zweytens die innern empiriſchen Qualitäten des Erkennens, Vorſtellen, Denkens, Fühlens und Begehrens fallen gar nicht unter die rein anſchaulichen Formen einer mathematiſchen Zuſammenſetzung, auch ſie ſind alſo nur dem Geſetze der intenſiven Größe unterworfen, ſonſt aber unauflöſsliche Qualitäten, welche ſich nicht auf quantitative Verſchiedenheiten zurückführen laſſen, an kein erklärt werden aus Größenverhältniſſen Anſprüche machen, ſondern für ſich in eigenthümlicher Gültigkeit ſtehen bleiben. Eben dadurch, daß das Ich dem Geſetze der ausgedehnten Größe entzogen iſt, unterſcheidet es ſich in ſeinen Qualitäten als das lebendige von allem materiellen dem todten. Denn Leben nennen wir nur die Thätigkeit aus einem innern Princip; in der Materie kommt alles aus äußeren Verhältniſſen zuſammen, dort giebt es kein ſchlechthin Inneres, ſelbſt das Leben im Organismus iſt nur Analogon des Lebens, denn auch ſeine Thätigkeit fließt nur aus einem ge-

ſchloſſenen Kreiſe äußerer Relationen; hingegen in der Selbſterkenntniß beziehen wir alle Thätigkeiten auf daſſelbe innere Weſen des Ich, dem ſie gehören.

Drittens das Ich oder das Gemüth iſt zwar der Gegenſtand aller innern Erfahrung und das einzelne Subjekt, welches das Subſtrat der Exiſtenz in allen dieſen Erſcheinungen iſt, die nur ſeine innere Thätigkeit betreffen, aber jenes eigenthümliche Verhältniß, daß das reine Selbſtbewußtſeyn nur als ein bloßes Gefühl meines Daſeyns der Reflexion zu Grunde liegt, ohne Selbſtanſchauung zu ſeyn, macht, daß ich nur meine Thätigkeiten, aber nicht mich ſelbſt anzuſchauen im Stande bin. Daher kommt es, daß meine Exiſtenz in der innern Natur nicht durch irgend eine ſinnliche Form einer reinen Anſchauung gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft apodiktiſch beſtimmt iſt, wie die der Materie, ſondern neben die ſinnliche Form unmittelbar in das Weſen der Vernunft fällt, und ſo zum Gegenſtande des Glaubens wird, wie wir bald näher ſehen werden. Für die Erfahrung aber, und in der Zeit iſt meine Exiſtenz keinesweges als beharrliche Subſtanz beſtimmt, d. h., das Gemüth als Gegenſtand der innern Erfahrung wird nicht wie die Materie als in der Natur unvergänglich erkannt, wir erkennen es in der Zeit nicht als unſterblich, ſondern die Einfachheit ſeines Weſens iſt nur ein Analogon einer Organiſation, d. h., einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechſelnder Subſtanzen, wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsproceſſes ihre Einheit hat, aber beſtändig das Verbrennende ſelbſt wechſeln läßt, wodurch ſie beſteht. So wird das Weſen des Gemüthes grade dem Vergänglichſten verglichen, das wir kennen.

§. 120.

Aus diesen drey entgegengesetzten Grundelementen entwickelt sich äußere und innere Physik jede für sich, es läßt sich daraus leicht zeigen, wie es uns unmöglich wird, die Gesetze des materiellen Daseyns, und die Gesetze des Lebens in ein System der Natur zu vereinigen. Anstatt daß wir, wie einige hoffen, dadurch das Wesen des Ewigen fest zu halten im Stande wären, würde vielmehr alles in den Formen des Endlichen erstarren, denn das Daseyn der Materie ist in der Natur weit fester gegründet als das der Intelligenz. Es würde noch näher gelingen, ein solches System der Natur zum ertödtenden Materialismus zu vollenden, als einen erwünschten Intellektualismus daraus her zustellen. Indifferenz von Materie und Geist führt aber eben so wenig zum Ziel, nicht dadurch kann die Vergötterung gelingen, daß Materie und Geist sich einander indifferentiiren, sondern nur dadurch, daß wir den Geist von der Materie befreyen.

Unsre Erkenntniß der Natur stellt sich unter den allgemeinsten Gesetzen der Naturnothwendigkeit nur in zwey getrennten Systemen der äußern und innern Natur dar. Es giebt für uns eine zweyfache ganz verschiedene Art, wie uns das Daseyn der Dinge erscheint; die eine entlehnt ihre Farben von der äußern Erfahrung, und zeigt uns die materielle Welt, die andere entlehnt ihre Farben von der innern Erfahrung, und zeigt uns die geistige Welt. Wir besitzen eine sich selbst genugsame und ganz der Mathematik unterworfene Erkenntniß der äußern Natur oder materiellen Welt. Neben dieser bildet sich unsre Selbsterkenntniß eine innere Natur des geistigen, welche aber nur durch beständige Be-

ziehung auf das Aeußere Haltung bekommt; doch iſt auf der andern Seite auch wieder die Selbſterkenntniß der Anfang alles unſers Wiſſens, das reine Selbſtbewußtſeyn war die unmittelbare materiale Beſtimmung unſrer Erkenntniß, und dadurch erhalten wir noch eine Uebergangsſtufe zur Erkenntniß der Materie, auf welcher dieſe nur nach Verhältniſſen zu mir dem Geiſte, alſo nach Geſetzen unauflöslicher Qualitäten erkannt wird. Die vollendete mathematiſche Erkenntniß zeigt nur eine Materie im Verhältniß zur andern, hingegen die unmittelbare Erſcheinung der Materie für mich in der Empfindung zeigt mir in Farbe, Ton und Duft lauter unauflösliche Qualitäten, welche ſich ſo wenig als innere Qualitäten erklären laſſen, eben weil dieſe Erkenntniß der Materie in Verhältniß zu mir noch unter den Bedingungen der innern Wahrnehmung bleibt. Beſtimmter wird ſich dies Verhältniß der innern und äußern Phyſik entwickeln, wenn wir den einzelnen Grundelementen in der Vergleichung folgen.

1) Der äußern Erfahrung liegt eine urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception zu Grunde im Raume, daher die vollſtändige Anwendung des Geſetzes des ſtetig Ausgedehnten; es iſt hier nichts als äußeres Verhältniß des einen zum andern ohne Ende fort, dagegen liegt innerlich ſchon die Einzelnheit einer materialen Beſtimmung der transcendentalen Apperception zu Grunde, ſo daß hier das Einfache, welches äußerlich gar nicht gefunden wird, das erſte iſt.

2) Qualität iſt überhaupt dasjenige, was ſich aller Erklärung entzieht, denn das Reale iſt gerade das im em-

pirisch materialen Bewußtseyn unmittelbar Gegebene. Jede Erklärung ist eine synthetische Vorstellung des einen durch das andere, Erklärung findet also für Qualitäten gar nicht statt, denn im Momente der Qualität gab es nur die analytische mittelbare Vorstellung des einen durch das Andere unter der Form der Verneinung. Alle Erklärung ist daher Zusammensetzung der Größe eines gegebenen Realen, und nicht Erklärung der Qualität selbst. So eben haben wir aber die äußern Qualitäten als auflöslich den unauflöslichen innern entgegengesetzt, was soll diese Auflösung der Qualität bedeuten? Die Materie erscheint mir unmittelbar als warm und kalt, als Schall und Farbe, aber ich löse diese Qualitäten als subjektive Verhältnisse auf, und erkenne objektiv anstatt ihrer nur Temperaturveränderung, oscillirende und strahlende Bewegung, ich führe also hier die Qualität physikalisch nur auf quantitative Verschiedenheit zurück, ich erhalte eine eigne Ansicht der Welt außer mir, in der ich phoronomisch nichts als äußere Verhältnisse der Lage und Bewegung im Raume, dynamisch die Erfüllung des Raumes durch das Bewegliche sehe, dieses als die Substanz der Welt anerkenne, der ich die Grundkräfte beylege. Innerlich hingegen geht die Erkenntniß von den Qualitäten des Empfindens, Vorstellens, Fühlens und Wollens aus, und bleibt auch durchaus bey ihnen stehen, ohne sie auf Größenverhältnisse reduciren zu können. Dieser Unterschied rührt eben von der vollständigen mathematischen Bestimmbarkeit der äußern Erfahrung her, für die der Raum eine quantitative apodiktische Bestimmung vom Verhältniß eines jeden in ihm Gegebenen zu jedem andern enthält. Daher diese Auflösung der äußern Qualität, die aber keine Erklärung derselben wird, sondern wo man nur dem qualito-

tiv Verſchiedenen quantitative Unterſchiede an die Seite ſtellt, ohne dadurch die erſten aufzuheben oder aus ihnen wirklich zuſammen zu ſetzen. Die äußere Qualität behält ihren vollen Werth, ſobald ich die Materie im Verhältniß zu mir erkenne, ſie wird nur aufgehoben, wo ich bloß Verhältniſſe des einen im Raume zum andern in dieſem ſuche. Mag alſo die Theorie durch extenſive Größe oder die mathematiſche Phyſik ſich ſelbſt immer genug ſeyn, ſo vermag ſie doch die Theorien durch intenſive Größe die Erklärung in Rückſicht der Qualitäten nie mit in ihren Kreis zu ziehen, und die äußere Qualität bleibt als ein unreducirbares Mittelglied der innern und äußern Weltanſicht ſtehen.

3) Durch die drey Geſetze der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Kauſalität und der Wechſelwirkung kommt alle Verbindung der Exiſtenz und ſomit aller Zuſammenhang der Wahrnehmungen in unſre Erfahrung. Die erſte Bedingung eines ſolchen nothwendigen Zuſammenhangs der Wahrnehmungen iſt die Beharrlichkeit der Subſtanz, denn durch die Kategorie der Subſtanz wurde die Exiſtenz überhaupt erſt in Rückſicht der transcendentalen Apperception, d. h. mit Nothwendigkeit beſtimmt. Aber eben ſo wenig, daß etwas Subſtanz iſt, als daß etwas ſchlechthin beharrlich iſt, läßt ſich wahrnehmen, denn im letztern Falle müßte ich durch alle Zeit beobachtet haben. Wenn ich alſo nicht im Stande bin, von etwas a priori zu erkennen, daß es als Subſtanz exiſtirt, ſo iſt für mich überhaupt die Erfahrung als nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unmöglich. Nun haben wir überhaupt nur die äußere und innere Anſchauungsweiſe, nach der uns Gegenſtände gegeben werden. Die innern ſtehen

nur unter einer reinen Form der Einheit, wodurch der Wechsel im Existirenden vereinigt wird, durch welche nur die Existenz des Mannigfaltigen als verbunden bestimmt ist, das Gegebene selbst aber nur zufällig in der Wahrnehmung vorkommt. Hingegen in der äußern Anschauung fällt das mannigfaltige Gegebene als neben einander befindlich in der reinen Form des Raumes zusammen. Durch diesen Raum ist also das neben einander befindlich seyn gegen die transcendentale Apperception und somit auch gegen die Zeit überhaupt bestimmt, wodurch sich dann das Gesetz bilden muß: das schlechthin neben einander befindliche oder das Substrat der äußern Anschauung existirt als beharrliche Substanz. In der äußeren Erfahrung ist also Substanz gegeben, gegen welche aller Wechsel der Erscheinungen als Veränderung bloßer Inhärenzen bestimmt werden kann. Hingegen das Ich als Substrat der innern Erfahrung wird als Subjekt gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht und vermittelst veränderlicher Thätigkeiten erkannt; es kommt ihm also in allen seinen erkennbaren Vermögen eine intensive Größe zu, welche größer oder kleiner werden und sogar verschwindend gedacht werden kann. Es liegt also in der innern Anschauung gar kein Bestimmungsgrund, ob das Gemüth als Substanz oder nur als Inhärenz in einem andern existirt. Daher muß die Einheit der innern Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußern entlehnt werden, indem uns ohne dies keine Zeitbestimmung in ihr möglich würde. Wir müssen erst das Innere als mit dem Aeußeren zugleich, d. h. als mit ihm in Wechselwirkung befindlich erkennen, um dadurch Zeitbestimmung in dasselbe zu bringen. So wird also

tiv Verſchiedenen quantitative Unterſchiede an die Seite ſtellt, ohne dadurch die erſten aufzuheben oder aus ihnen wirklich zuſammen zu ſetzen. Die äußere Qualität behält ihren vollen Werth, ſobald ich die Materie im Verhältniß zu mir erkenne, ſie wird nur aufgehoben, wo ich bloß Verhältniſſe des einen im Raume zum andern in dieſem ſuche. Mag alſo die Theorie durch extenſive Größe oder die mathematiſche Phyſik ſich ſelbſt immer genug ſeyn, ſo vermag ſie doch die Theorien durch intenſive Größe die Erklärung in Rückſicht der Qualitäten nie mit in ihren Kreis zu ziehen, und die äußere Qualität bleibt als ein unreducirbares Mittelglied der innern und äußern Weltanſicht ſtehen.

3) Durch die drey Geſetze der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Kauſalität und der Wechſelwirkung kommt alle Verbindung der Exiſtenz und ſomit aller Zuſammenhang der Wahrnehmungen in unſre Erfahrung. Die erſte Bedingung eines ſolchen nothwendigen Zuſammenhangs der Wahrnehmungen iſt die Beharrlichkeit der Subſtanz, denn durch die Kategorie der Subſtanz wurde die Exiſtenz überhaupt erſt in Rückſicht der transcendentalen Apperception, d. h. mit Nothwendigkeit beſtimmt. Aber eben ſo wenig, daß etwas Subſtanz iſt, als daß etwas ſchlechthin beharrlich iſt, läßt ſich wahrnehmen, denn im letztern Falle müßte ich durch alle Zeit beobachtet haben. Wenn ich alſo nicht im Stande bin, von etwas a priori zu erkennen, daß es als Subſtanz exiſtirt, ſo iſt für mich überhaupt die Erfahrung als nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unmöglich. Nun haben wir überhaupt nur die äußere und innere Anſchauungsweiſe, nach der uns Gegenſtände gegeben werden. Die innern ſtehen

nur unter einer reinen Form der Einheit, wodurch der Wechsel im Existirenden vereinigt wird, durch welche nur die Existenz des Mannigfaltigen als verbunden bestimmt ist, das Gegebene selbst aber nur zufällig in der Wahrnehmung vorkommt. Hingegen in der äußern Anschauung fällt das mannigfaltige Gegebene als neben einander befindlich in der reinen Form des Raumes zusammen. Durch diesen Raum ist also das neben einander befindlich seyn gegen die transcendentale Apperception und somit auch gegen die Zeit überhaupt bestimmt, wodurch sich dann das Gesetz bilden muß: das schlechthin neben einander befindliche oder das Substrat der äußern Anschauung existirt als beharrliche Substanz. In der äußeren Erfahrung ist also Substanz gegeben, gegen welche aller Wechsel der Erscheinungen als Veränderung bloßer Inhärenzen bestimmt werden kann. Hingegen das Ich als Substrat der innern Erfahrung wird als Subjekt gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht und vermittelst veränderlicher Thätigkeiten erkannt; es kommt ihm also in allen seinen erkennbaren Vermögen eine intensive Größe zu, welche größer oder kleiner werden und sogar verschwindend gedacht werden kann. Es liegt also in der innern Anschauung gar kein Bestimmungsgrund, ob das Gemüth als Substanz oder nur als Inhärenz in einem andern existirt. Daher muß die Einheit der innern Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußern entlehnt werden, indem uns ohne dies keine Zeitbestimmung in ihr möglich würde. Wir müssen erst das Innere als mit dem Aeußeren zugleich, d. h. als mit ihm in Wechselwirkung befindlich erkennen, um dadurch Zeitbestimmung in dasselbe zu bringen. So wird also

Wir haben nun hier behauptet, daß dieſe natürliche und ideale Anſicht der Dinge ſich nur als zwey verſchiedene Anſichten von den Geſetzen der objektiven Einheit in unſerm Geiſte unterſcheiden. In unſrer Vernunft lag Einheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß als ihr erſtes Geſetz, dieſe ſollte ſich in den Geſetzen der natürlichen Anſicht der Dinge ſo zeigen, wie ſie ſich vor der Reflexion an dem gegebenen Sinnlichen unſrer materialen Erkenntniß ausſpricht, in den Geſetzen der idealen Anſicht hingegen ſo, wie die Reflexion das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit rein für ſich aus der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft auffaßt, ſo wie es als das erſte und innerſte Princip in der transcendentalen Apperception liegt. In Rückſicht der Verſtandesbegriffe haben wir ſchon die Probe gemacht, daß jene Formen der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen wirklich in den Geſetzen der Naturnothwendigkeit erſcheinen, jetzt erhalten wir die Aufgabe, auch nachzuweiſen, wie die Formen unſrer idealen Ueberzeugung ſich aus jenem Momente der reinen Einheit entwickeln.

Wir fordern für dieſe Formen der Idee gerade eben ſo Deduktion aus dem aufgewieſenen anthropologiſchen Moment, wie für die Kategorien, denn nur dadurch können wir Urtheile aus Ideen rechtfertigen, und es muß ſich hier ſo gut, wie bey den Verſtandesbegriffen der Urſprung dieſer Formen aus dem Weſen unſrer Vernunft nachweiſen laſſen. Kant mußte ſich nur auf eine Deduktion der Kategorien beſchränken, weil er unter Deduktion nicht ganz das nämliche verſtand, wie wir. Er nahm unſre anſchauliche Erkenntniß als die allein für ſich geſicherte an, und betrachtete alles andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion; hier forderte er alſo einen Berechtigungsgrund für jede aus bloßer Vernunft entſpringende Erkenntniß, um neben jener

Anſchauung zu gelten. Dieſen konnte er für die Kategorien wol aufweiſen, weil durch ſie jene Anſchauung eben erſt zum Ganzen der Erfahrung wird, aber für die Ideen war ſie nur ſehr unvollſtändig zu zeigen, weil ihr Gegenſtand ſich in jenen Anſchauungen gar nicht mehr findet. Unſre Deduktion hingegen muß jede Erkenntnißweiſe auf gleiche Art treffen, weil wir nur ſubjektive Ableitung aus dem Weſen der Vernunft darunter denken.

Ehe wir dieſe Deduktion der Principien aus der Idee ſelbſt geben, wollen wir uns erſt noch näher über den Standpunkt orientiren, von dem aus ſie gefaßt werden muß. Wir ſagen, die Verſtandeseinheit und ihre Formen der Naturnothwendigkeit werden erhalten, indem wir die urſprüngliche formale Apperception als Bedingung des gegebenen Mannigfaltigen der materialen Erkenntniß uns zum Bewußtſeyn bringen, die Vernunfteinheit mit ihren Ideen hingegen, indem wir das Geſetz der Einheit der transcendentalen Apperception rein für ſich auffaſſen. Das eine mal gehen wir gleichſam vom Mannigfaltigen aus, und ordnen ihm die Einheit über, das andere mal hingegen faſſen wir unmittelbar die nothwendige Einheit ſelbſt auf. Hier können wir wol zeigen, daß dieſe beyden Anſichten für unſre Vernunft ſtatt finden, denn einmal erhalten wir das Material unſrer Erkenntniß nur durch den anregenden Sinn, auf der andern Seite iſt aber die Einheit und Nothwendigkeit das urſprüngliche Geſetz der Vernünftigkeit, welches von jeder einzelnen Anregung durch den Sinn unabhängig für alle und jede zum Geſetz wird. Das aber müſſen wir fragen: warum unterſcheiden ſich dieſe beyden Anſichten? warum zeigen ſie nicht das nämliche Ziel? Warum finde ich in d reinen Geſetz der formalen Apperception nicht eben nur formale Bedingung alles Materialen, und in der form

Bedingung des Gegebenen jenes reine Gesetz? Wodurch entstehen hier verschiedene und entgegengesetzte Formen des Begriffes und der Idee?

Die Antwort auf alle diese Fragen ist: Jede sinnliche Vernunft erkennt die Beschränktheit ihres eignen Wesens an dadurch, daß sie sich bewußt wird, wie sie den Gehalt ihrer Erkenntniß nur durch ein ihrem Wesen fremdes Princip der äußern Anregung zum Erkennen erhält. Einheit und Nothwendigkeit ist ihr Eigenthum und ihr erstes Gesetz, die Anforderungen desselben können aber durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollständig befriedigt werden. So fordert die transcendentale Apperception aus dem ersten Gesetz unsrer Erkenntniß ein Ganzes der erfüllten Form, allein die sinnliche Anregung kann sich nur eine leere Form zu Grunde legen, in welcher die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form aufgenommen werden kann. Die Selbsterkenntniß der Beschränktheit unsrer Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen in Zahl, Zeit und Raum, sie findet in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität anstatt eines absolut Realen, sie findet in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung voraussetzt, ohne je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe fassen zu können, sie muß also endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntniß als Erscheinung für ihre beschränkte Ansicht dem nothwendigen Wesen der Dinge an sich selbst entgegen setzen. Aus diesem Gegensatze der vollendeten Einheit gegen die For-

men der Verbindung des uns Gegebenen erhalten wir dann den Gegensatz der idealen Ansicht gegen die natürliche.

Wir müssen deshalb in Rücksicht der Deduktion der Ideen genau unterscheiden die positive Grundlage unsrer ganzen idealen Ansicht; und die Formen des Ausspruchs der Ideen vor der Reflexion. Jene positive Grundlage ist der Glaube an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft ist; die Formen, unter denen wir uns vor der Reflexion allein die ideale Ansicht aussprechen können, entspringen hingegen nur aus der Negation der Beschränkung unsers sinnlichen Wissens. Wir wollen mit den Ideen das schlechthin Positive unsrer Erkenntniß fassen, der menschlichen Vernunft ist dies aber nur unter der Form einer doppelten Verneinung möglich. Und hierin zeigt sich der hohe Werth der Reflexion in unsrem Geiste, die ideale Vernunftansicht in ihrem Unterschiede von der Naturansicht des Verstandes ist bloßes Eigenthum der Reflexion, in der die endliche Vernunft ihre eignen Schranken anerkennt.

Wir haben also für die Deduktion der Ideen erstlich vorläufig zu erörtern: wie ist Selbsterkenntniß der eignen Beschränktheit möglich? Sodann: woher kommt uns der spekulative Glaube an die Realität der Dinge schlechthin? Und endlich: woher kommen uns die reflektirten Formen der idealen Ansicht selbst?

Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken?

§. 122.

Kant nennt eine Erkenntnißweise immanent, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrung, d. h. auf Gegenstände bezieht, deren Daseyn in einer Sinnesanschauung gegeben ist, transcendent hingegen ist ihm eine Erkenntnißweise, welche mit ihren Ansprüchen über die Gegenstände der Erfahrung hinausgeht. Sodann behauptet er, daß wir nur immanente Erkenntnisse besitzen, indem uns jedes Material unsrer Erkenntniß von der Sinnesanschauung kommt. Um rücksichtlich dessen den auch nur immanenten Gebrauch der Ideen zu bezeichnen, bedient er sich gern des Ausdrucks, sie nützen uns nichts zu einer Erweiterung unsrer Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, aber sie dienen uns zur Grenzbestimmung unsers Vermögens überhaupt.

Diese letzte Ansicht theilt freylich seinen allgemeinen Fehler, daß er auch hier nur sieht, was zunächst vor der Reflexion erscheint, die negativen Formen ohne die positive Absicht die zu Grunde liegt, sie ist aber darin doch sehr treffend, daß wir eben nur durch die Begränzung unsers eignen Wesens auf das eigenthümliche der idealen Ansicht geführt werden. In der Kantischen Schule hat diese Grenzbestimmung viele Worte und viele Schwierigkeiten veranlaßt, besonders durch den Streit über das Ding an sich und den transcendentalen Gegenstand. Dieses Ding an sich sollte das durchaus weder erkennbare, noch denkbare, noch vorstellbare seyn, das Räthsel war nur, worin es sich dann noch vom Nichts unterscheide, und wie man doch im Stande

ſey, Worte darüber zu machen. Konnte man es ſelbſt nicht faſſen, ſo mußte ſein Name doch wenigſtens eine leere Stelle in unſrer Erkenntnißkraft bezeichnen, über die ſich aber niemand gehörig deutlich machte, Kant nicht, weil er keine Schwierigkeit bey der Sache fand, ſich ihm alles von ſelbſt verſtand, die Schüler nicht, weil ſie vor lauter Schwierigkeiten die Sache nicht mehr finden konnten; dieſe erhält aber ihre erſte Einfachheit wieder, wenn wir uns zuerſt über die Selbſterkenntniß der Schranken unſers Weſens orientiren. Allein, wie iſt es möglich, daß ein Weſen ſich ſelbſt als beſchränkt erkenne? Iſt es nicht eine alte metaphyſiſche Regel: quodlibet ens est unum, verum, bonum atque perfectum, jedes Ding für ſich hat Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit? Darauf antworten wir auch wieder ganz metaphyſiſch: denke ich mir irgend ein Ding, welches ſeine Subſtanz in ſich ſelbſt hat, einen Stein etwa als Kryſtall, als iſolirt von allen übrigen Dingen, als zuſammengehalten nur durch ſeine innere Kraft, ſo hat dieſer, nur mit ſich ſelbſt verglichen, ohne Zweifel Einheit und Vollkommenheit; beſteht hingegen ein Ding nur als eine Form wechſelnder Subſtanzen, oder iſt ſeine erſte Kraft als Erregbarkeit an eine Receptivität von außen gebunden, ſo läßt ſich für ein ſolches Ding die Iſolirung von allem Aeußern auch nicht einmal in Gedanken machen, ein ſolches Weſen iſt nur durch das Aeußere, es iſt ſich ſelbſt nur ein Beſchränktes. Dies letztere iſt aber eben der Fall einer ſinnlichen Vernunft, dieſe wird alſo auch ganz in ſich ſelbſt befangen doch die Abhängigkeit vom Aeußeren fühlen, ſie wird ſich ſelbſt als endliche Vernunft erkennen. Daher iſt dann jeder ſinnlichen Vernunft ein innerer Widerſpruch ihres eignen Weſens klar, die eigne Form wird von dem fremden Gehalte nie erfüllt, anſtatt der geſchloßnen

Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken?

§. 122.

Kant nennt eine Erkenntnißweiſe immanent, wenn ſie ſich auf Gegenſtände der Erfahrung, d. h. auf Gegenſtände bezieht, deren Daſeyn in einer Sinnesanſchauung gegeben iſt, transcendent hingegen iſt ihm eine Erkenntnißweiſe, welche mit ihren Anſprüchen über die Gegenſtände der Erfahrung hinausgeht. Sodann behauptet er, daß wir nur immanente Erkenntniſſe beſitzen, indem uns jedes Material unſrer Erkenntniß von der Sinnesanſchauung kommt. Um rückſichtlich deſſen den auch nur immanenten Gebrauch der Ideen zu bezeichnen, bedient er ſich gern des Ausdrucks, ſie nützen uns nichts zu einer Erweiterung unſrer Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, aber ſie dienen uns zur Grenzbeſtimmung unſers Vermögens überhaupt.

Dieſe letzte Anſicht theilt freylich ſeinen allgemeinen Fehler, daß er auch hier nur ſieht, was zunächſt vor der Reflexion erſcheint, die negativen Formen ohne die poſitive Abſicht die zu Grunde liegt, ſie iſt aber darin doch ſehr treffend, daß wir eben nur durch die Begränzung unſers eignen Weſens auf das eigenthümliche der idealen Anſicht geführt werden. In der Kantiſchen Schule hat dieſe Grenzbeſtimmung viele Worte und viele Schwierigkeiten veranlaßt, beſonders durch den Streit über das Ding an ſich und den transcendentalen Gegenſtand. Dieſes Ding an ſich ſollte das durchaus weder erkennbare, noch denkbare, noch vorſtellbare ſeyn, das Räthſel war nur, worin es ſich dann noch vom Nichts unterſcheide, und wie man doch im Stande

ſey, Worte darüber zu machen. Konnte man es ſelbſt nicht faſſen, ſo mußte ſein Name doch wenigſtens eine leere Stelle in unſrer Erkenntnißkraft bezeichnen, über die ſich aber niemand gehörig deutlich machte, Kant nicht, weil er keine Schwierigkeit bey der Sache fand, ſich ihm alles von ſelbſt verſtand, die Schüler nicht, weil ſie vor lauter Schwierigkeiten die Sache nicht mehr finden konnten; dieſe erhält aber ihre erſte Einfachheit wieder, wenn wir uns zuerſt über die Selbſterkenntniß der Schranken unſers Weſens orientiren. Allein, wie iſt es möglich, daß ein Weſen ſich ſelbſt als beſchränkt erkenne? Iſt es nicht eine alte metaphyſiſche Regel: quodlibet ens est unum, verum, bonum atque perfectum, jedes Ding für ſich hat Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit? Darauf antworten wir auch wieder ganz metaphyſiſch: denke ich mir irgend ein Ding, welches ſeine Subſtanz in ſich ſelbſt hat, einen Stein etwa als Kryſtall, als iſolirt von allen übrigen Dingen, als zuſammengehalten nur durch ſeine innere Kraft, ſo hat dieſer, nur mit ſich ſelbſt verglichen, ohne Zweifel Einheit und Vollkommenheit; beſteht hingegen ein Ding nur als eine Form wechſelnder Subſtanzen, oder iſt ſeine erſte Kraft als Erregbarkeit an eine Receptivität von außen gebunden, ſo läßt ſich für ein ſolches Ding die Iſolirung von allem Aeußern auch nicht einmal in Gedanken machen, ein ſolches Weſen iſt nur durch das Aeußere, es iſt ſich ſelbſt nur ein Beſchränktes. Dies letztere iſt aber eben der Fall einer ſinnlichen Vernunft, dieſe wird alſo auch ganz in ſich ſelbſt befangen doch die Abhängigkeit vom Aeußeren fühlen, ſie wird ſich ſelbſt als endliche Vernunft erkennen. Daher iſt dann jeder ſinnlichen Vernunft ein innerer Widerſpr[illegible] Weſens klar, die eigne Form wird von de[illegible]e nie erfüllt, anſtatt der geſchloßnen

Totalität der Welt erhält sie nur Erweiterung ohne Ende fort, und vermag so die Gränzen ihres eignen Wesens selbst anzuerkennen, in der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung des Gegebenen in ihrer Erkenntniß.

2) Gränzen des Denkens und Erkennens.

§. 123.

Das Wort Denken bestimmt sich auf zweyerley Weise, einmal im Gegensatz gegen Anschauen, und dann im Gegensatz gegen Erkennen überhaupt. Anschauung war die Erkenntniß, deren ich mir unmittelbar wieder bewußt bin, gedacht war die Erkenntniß, welche ich erst mittelbar durch Reflexion in mir finde; außerdem aber setzen wir das Denkbare überhaupt noch neben das Erkennbare, indem wir alle problematische Vorstellung im Denken und Dichten, als Denken, der assertorischen Vorstellung, der Erkenntniß entgegen setzen. In beyder Rücksicht ist die Sphäre des Denkbaren die weitere. Die Anschauung ist nur Gegenstand der innern Wahrnehmung, das Denken ergänzt sie erst zu innerer Erfahrung, durch das Denken bringen wir zu dem anschaulich gegebenen Wirklichen die Formen der Nothwendigkeit hinzu. Die Erkenntniß überhaupt beschränkt sich auf dies Nothwendige, das bloße Denken überschreitet dieses in den Vorstellungen unbestimmter Möglichkeiten. In beyder Rücksicht brauchen wir nun im Deutschen das Wort Idee, um das Gebiet des Denkens zu bezeichnen, welches über Anschauung oder Erkenntniß hinaus langt. Wir nennen eine Erkenntniß eine bloße Idee, wenn ihr Gegenstand nicht in der Anschauung nachgewiesen werden kann, wir nennen eine Vorstellung, einen Vorschlag, einen Plan,

bloße Idee, wenn er unausführbar iſt, oder wenigſtens noch die Mittel zur Ausführung nicht vorhanden ſind. Doch unterſcheiden wir noch die Idee, die einen Anſpruch an Realität machen kann, von der Chimäre, die keine Realität hat. Ja in dieſer Bedeutung wird uns das Vermögen der Ideen grade das höchſte und wichtigſte in unſerm Geiſte, denn ihm gehört der reine Ausſpruch der Selbſtthätigkeit der Vernunft, und dieſer gilt uns über alles wirklich erkannte und anſchaubare, weil das innere Geſetz des Geiſtigen das höchſte in unſrer Welt wird.

Dies Vermögen des Denkens über die Gränzen der Anſchauung oder Erkenntniß hinaus, dies Vermögen der Ideen entſpringt aus dem Verhältniß der urſprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception zum Geſetz der Zufälligkeit in der mathematiſchen Zuſammenſetzung. (§. 116.)

Alles Denken und Dichten, alles willkührliche Vorſtellen, wodurch Begriff, Irrthum u. ſ. w. möglich wurde, hieng zu oberſt von der problematiſchen Vorſtellung ab, und dieſe ſonderte ſich von der Erkenntniß durch das Vermögen zu ſchematiſiren oder zu abſtrahiren. Für dieſe Vorſtellungsart ſahen wir oben ſchon, (§. 58.) wie ſie aus den Geſetzen der Einbildungskraft entſpringt, und ihr eignes Gebiet durch die Vermögen zu Kombiniren und zu Negiren behauptet. Hier können wir ihrer Theorie die letzte Vollendung geben. Die aller unſrer Erkenntniß zu Grunde liegende nothwendige Einheit des Grundbewußtſeyns faßt ſich bey jeder Abſtraktion vor der Reflexion unvermeidlich mit auf, die wirklich gegebene Anſchauung iſt aber gegen dieſe Form nicht mit ſubjektiver Nothwendigkeit, ſondern in Rückſicht der Regel ihrer Zuſammenſetzung nur ſubjektiv zufällig gegeben. Daher läßt hier jedesmal das Verhältniß

der wirklich gegebenen Anſchauung zur nothwendigen Form noch einen Spielraum für die willkührliche Vorſtellungsart, wie es ſich auch noch anders denken ließe; dieſen Spielraum müſſen wir alſo in den Momenten des gegebenen Gegenſtandes, d. h., in unſrer Vorſtellung der Quantität und Qualität nachweiſen können, und da zeigt er ſich in dem Vermögen der Kombination und Negation. Die Einbildungskraft kann ſich kein neues Reales zu dem Gegebenen hinzudenken, wohl aber in den rein anſchaulichen Reihen der Zuſammenſetzung alle Veränderungen der gegebenen Ordnung und eine Wiederhohlung des Gegebenen ohne Ende fort, in Rückſicht der Qualität aber zu dem Gegebenen jedesmal ein Anderes überhaupt, das Ding, welches dieſes nicht iſt.

Eben ſo entſpringt das Hinübergreifen der gedachten Erkenntniß über die Anſchauung aus demſelben Verhältniß. Die gedachte Erkenntniß bringt zur Anſchauung nichts hinzu, als die Formen allgemeiner und nothwendiger Geſetze, welche leere Formen bleiben, bis ihnen die Anſchauung den Fall der Anwendung ſtellt. (§. 98.) Kant hatte vollkommen Recht, alle menſchliche Erkenntniß für immanent zu erklären, haben wir gleich Gedankenformen, welche über das Gegebene der Anſchauung hinaus gehen, ſo iſt ihre Anwendung doch nur durch die Anſchauung möglich, und wenn es Realität in menſchlicher Erkenntniß giebt, ſo iſt dieſe nur durch die Anſchauung gegeben. Die Welt alſo, welche Gegenſtand unſrer Erfahrung iſt, iſt die einzige, von der wir auch nur Ideen haben können. So dienen die rein anſchaulichen Formen nur um die Sinnesanſchauung zuſammenzufaſſen, die Gedankenformen der Kategorie z. B. der Urſach und Wirkung verknüpfen nur die Exiſtenz von Gegenſtänden jener Anſchauung, und wenn die Gedankenfor-

men der Idee ſich auch über das Gegebene der einzelnen Anſchauungen erheben, ſo geſchieht dies doch nur, um ein Ganzes derſelben überhaupt zu denken, ohne ſich je völlig von ihnen los zu ſagen, oder etwa das Ueberſinnliche als eine andere Welt zu erkennen, vielmehr iſt das Höchſte immer nur, daß wir eine andere Ordnung derſelben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbſtſtändigkeit des Geiſtigen, welches als Gegenſtand der innern Erfahrung gegeben iſt, Welt wird das Ganze aller Gegenſtände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Weſen, welches dieſer Welt ihr Geſetz giebt.

Das Eigenthümliche der Ideen iſt alſo auch hier nur das Uebergreifende der urſprünglichen Form über das Gegebene ihrer Erfüllung. Idee iſt überhaupt eine Vorſtellung, deren Gegenſtand in keiner beſtimmten Erkenntniß gegeben werden kann, und dieſe Ideen ſind entweder äſthetiſche durch Kombination, oder logiſche durch Negation. In den äſthetiſchen Ideen ſchöner Formen ſtellen wir nämlich die Form einer Anſchauung als Fall unter einer unausſprechlichen Regel als Anſchauung dar, deren Geſetz durch keinen beſtimmten Begriff ausgedrückt werden kann; logiſche Ideen hingegen ſind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anſchauung gegeben werden kann, welches wir alſo nur als das Gegentheil alles Gegebenen überhaupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns alſo einzig die Verneinung der logiſchen Idee, denn durch Kombination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorſtellen, oder eine wirklich gegebene Kombination als Fall auf eine unausſprechliche Regel beziehen, welche als ſolche wieder nur durch die Verneinungen der logiſchen Ideen angedeutet werden kann.

Erſtes Kapitel.

Deduktion der Tafel aller transcendentalen Ideen.

§. 124.

Transcendentale Idee nenne ich mit Kant jede beſondere Form der Vernunfteinheit. Welche Formen der Art ſich in unſrer Vernunft finden, können wir aus dem bisherigen vollſtändig nachweiſen. Die nothwendige Einheit des Grundbewußtſeyns legt ſich an jede Erregung unſrer Erkenntniß, kann aber, ſo viel oder wenig der Umfang der Anregung betragen mag, doch nie erfüllt werden. Das erſte Geſetz der Einheit in unſrer Erkenntniß wird alſo ein Geſetz der Vollſtändigkeit ſchlechthin, hingegen die Form der Einheit an dem gegebenen Material muß immer eine Beſchränkung zeigen. Durch dieſe Vollſtändigkeit ſtellen ſich alſo die Formen der Vernunfteinheit denen der Verſtandeseinheit gegen über, dies kann aber nach dem eben bewieſenen nur durch Verneinungen geſchehen. Wir können die Vollſtändigkeit der Vernunfteinheit nur durch Verneinung der Beſchränkungen an den Kategorien denken.

Die oberſte Form aller transcendentalen Ideen iſt alſo die Idee der Negation der Schranken, die Idee des Abſoluten und das charakteriſtiſche der ideellen Vorſtellungsweiſe wird Vorſtellung des Realen durch verdoppelte Verneinungen.

1) Das erſte Moment der Ideen iſt alſo die Qualität. Wir ſuchen in der Idee die Realität ſchlechthin; in der

Anſchauung hingegen haben wir immer nur beſchränkte Realitäten neben einander, ſo daß uns für die ideale Qualität nichts übrig bleibt, als die Idee des Abſoluten, oder die Aufhebung der Schranken ſelbſt, im unbeſchränkt Realen.

2) Im Momente der Größe iſt unſer Verſtand als analytiſcher Verſtand dahin beſchränkt, daß er das Nothwendige nur in der Allgemeinheit formaler Geſetze, und nicht in der ſynthetiſchen Allheit der Gegenſtände vor der Anſchauung auffaſſen kann. Wir ſtellen daher die Größe durch die Kategorie und nach der Zahlform immer als eine beſtimmte Allheit vor, wo das Viele durch Einheit gemeſſen, und eine beſtimmte Vielheit z. B. von Zollen, Ruthen, Meilen, Erddurchmeſſern oder Sonnenweiten immer wieder als Einheit in einer höhern Vielheit gebraucht werden kann, ohne je an eine Allheit zu kommen, die nicht wieder als Eins in Vielem gedacht werden könnte. Für die Vollſtändigkeit der Idee denken wir nun dieſe Beſchränkung aufgehoben, wir fordern im Gegenſatz gegen jede endliche Allheit abſolute Totalität der Gegenſtände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden könnte, das Ein und All der vollendeten Größe.

Wollen wir den ganzen Gegenſatz der natürlichen und idealen Anſicht auf ſeinen einfachſten Ausdruck bringen, ſo finden wir dieſen hier in der abſoluten Vorſtellung der Größe, denn das Geſetz der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung führte uns eben erſt zur Trennung von Begriff und Idee. So ſtehen ſich denn die Unvollendbarkeit jeder mathematiſchen Syntheſis im Unendlichen und Stetigen und die Totalität einander entgegen, und in den Widerſpruch dieſer beyden löſt ſich jeder andere Widerſpruch zwiſchen Kategorie und Idee auf. Die Idee fordert Tota-

lität, aber die Natur kann anſtatt deſſen überall nur Unendlichkeit des Unvollendbaren aufweiſen.

3) Hieraus folgt denn für die ideale Beſtimmung der Modalität, daß die natürliche Anſicht der Dinge nur als abſolut zufällig eine ſubjektive Anſicht der einzelnen Vernunft vom Weſen der Dinge zeige, worin dieſes nur zur Erſcheinung wird, welcher aber die Idee die abſolute Nothwendigkeit als das Weſen der Dinge an ſich ſelbſt entgegenſetzt, denn die modaliſche Beſchränkung unſrer Erkenntniß iſt der Urſprung ihrer empiriſchen Wahrheit aus der ſubjektiven Geſchichte unſrer Vernunft, dieſe müſſen wir alſo für die Idee im Geſetze ihrer transcendentalen Wahrheit aufgehoben denken.

4) Die höchſte Idee der Relation iſt die der Freyheit, denn die Beſchränkung aller Verhältniſſe nach Kategorien lag in der Naturnothwendigkeit; die Idee der Aufhebung der Naturnothwendigkeit heißt aber Freyheit.

In den Kategorien der Relation denken wir die Gemeinſchaft der Dinge durch die Wechſelwirkung ihrer Subſtanzen. Für die Idee heißt uns der Inbegriff aller Dinge die Welt, und das Geſetz ihrer Gemeinſchaft die Weltordnung. Die Natur zeigt uns die Ordnung der materiellen Welt durchaus dem Geſetz der mathematiſchen Synrheſis unterworfen, alſo auch durchaus im Widerſpruch mit der Idee, wir können für die Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen (nach Anſicht der innern Natur) in Anſpruch nehmen, deren Subſtanz wir nur als Seele, deren Kraft aber als freyen Willen denken können, und deren Ordnung endlich der Gottheit, als der abſoluten Urſach im Weſen der Dinge unterworfen gedacht werden muß.

§. 125.

Mit dieſer Ueberſicht ſprechen wir für unſre Theorie der Vernunft den Grundſatz des negativen Urſprungs der Ideen aus, welcher die erſte Anſicht vom Gegenſatz unſrer Lehre von den Ideen mit dem ſpekulativen Rationalismus zeigt. Dieſer will in dem Abſoluten das Princip alles ſeines Wiſſens und das Thema aller Philoſophie finden, von welchem ſein abſolutes Wiſſen allein ausgehen ſoll. Dagegen werden wir hier für's erſte nur den Urſprung dieſer Idee ſelbſt anführen. Allerdings iſt die Idee des Abſoluten die höchſte Form aller transcendentalen Ideen, daß aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß ſie ſich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß, an dem ſie ſich erſt bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Urſprung. Weit gefehlt, daß ſie der unmittelbare Quell aller Wahrheit ſeyn könnte, ſo iſt ſie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erſt durch den Gegenſatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an ſich poſitiver und befreyter von Negationen ſeyn, als die Idee der uneingeſchränkten, abſoluten Realität? aber doch iſt für unſer Bewußtſeyn eben dieſe Idee das Negativſte, was wir denken können, wir erreichen ſie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken. Was uns einzelner Gegenſtand der Anſchauung werden mag, das iſt immer ein Reales als beſchränkter Theil aus dem Ganzen, jede poſitive Realität iſt immer an die Schranken der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein bedingtes iſt, deſſen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt; wollen wir uns hiervon zur Idee des Unbedingten, Uneingeſchränkten erheben, ſo ge-

ſchieht dies nur durch die Negation der Negation in einer willkührlichen Reflexion ohne alle Anſchauung.

Wir wollen mit der Idee des Abſoluten die Einheit aller möglichen Erfahrung und die höchſte Realität faſſen, indem wir aber darnach ausgehen, verlaſſen wir alles, was uns die Anſchauung zur Erkenntniß bringt, ſind einzig der freyen Reflexion überlaſſen und bilden uns ſo eine bloße Idee des Gegenſatzes gegen alle beſchränkte und vereinzelte Realität der Anſchauung. So vielfach es auch verſucht worden iſt, durch dieſe Idee allein in der Spekulation etwas auszurichten, und das abſolut Reale rein für ſich ohne alle Beziehung auf das Beſchränkte der gemeinen Erkenntniß zu faſſen, ſo iſt doch ſchon das immer ein ſehr übles Anzeichen gegen dieſe Verſuche, daß ſelbſt diejenigen, welche ſich in der Erkenntniß des Abſoluten auf eine eigne Anſchauung berufen, doch nur negative Ausdrücke in ihrer Sprache haben, um dieſe Idee des abſolut Realen zu bezeichnen. Wenn wir einen Gegenſtand durch Anſchauung kennen und ihn nun beſchreiben wollen, ſo werden wir nicht durch Ausſchließungen beſtimmen, was er nicht iſt, um ihn kenntlich zu machen, ſondern wir beſchreiben ihn poſitiv, wie wir ihn ſahen. Wir werden von etwas Rundem nicht erſt ſagen, daß es weder dreyeckicht noch viereckicht ſey, ſondern wir ſagen gerade zu, daß es rund ſey; wenn wir etwas Grünes nennen wollen, werden wir nicht weitläuftig beſchreiben, daß es weder roth noch ſchwarz ſey, noch irgend eine andere Farbe nicht habe, ſondern wir ſagen gerade zu, daß es grün ſey. Hingegen nur dann, wenn uns die beſtimmten anſchaulichen Kenntniſſe eines Gegenſtandes fehlen, bedienen wir uns jener Negationen, und ſagen von einem Dinge, daß es weder dieſes noch jenes ſey, damit, wenn wir es auch nicht ſelbſt beſchreiben können, wir doch

die Kenntniß deſſelben ſo nahe als möglich umſchränken, und ſo die Verwechſelung mit anderem vermeiden. Das letztere iſt dann auch das einzige Mittel, deſſen ſich jedermann zur Erkenntniß der Ideen bedient. Wir ſagen nur, ihr Gegenſtand iſt das unendliche, unbeſchränkte, unbedingte, abſolut Reale, das Weder — noch in jeder einzelnen Unterſcheidung beſtimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich ſey. Wir ſuchen alſo durch dieſe Idee das höchſte Reale unſrer Erkenntniß, ſo wie es der ungetrennten Einheit und Nothwendigkeit geziemte, aber wir können uns demſelben nur nähern, indem ſich die Reflexion den Gegenſatz gegen alles dasjenige bildet, was uns in ſinnlicher Anſchauung zur Erkenntniß kommt.

Zweytes Kapitel.

Das Geſetz der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Gültigkeit.

§. 126.

Durch den ganzen Verlauf unſrer Unterſuchungen haben wir geſucht, die Lehre von der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniſſe auf eine neue Weiſe darzuſtellen. Schon bey der Theorie der Empfindung zeigten wir, daß die Sinnesanſchauung ihren Gegenſtand nicht durch das zur Empfindung Afficirende erhalte, ſondern daß der Gegenſtand ſchon gleich bey der Anſchauung ſey, die Empfindung ihr nur ihre ſubjektive Gültigkeit zum Unterſchied von der Einbildung gebe. Nachher fand ſich, daß alle Begründung ſelbſtthätiger Erkenntniſſe in Urtheilen nur eine ſubjektive Begründung nach der Regel einer empiriſchen Wahrheit ſey, wobey wir nur fragen: welche Erkenntniſſe ſind in unſrer Vernunft? aber nicht unmittelbar: welches iſt ihr Verhältniß zum erkannten Gegenſtand? Zuletzt ergab ſich noch, weder der nothwendigen Form, die aus der Selbſtthätigkeit der Vernunft entſpringt, noch dem wirklichen Gehalte, den der Sinn liefert, gehört die objektive Bedeutung in unſrer Erkenntniß, ſondern das Geſetz der objektiven Gültigkeit kann nur die ganze unmittelbare Erkenntniß meiner Vernunft als transcendentale Apperception in Anſpruch nehmen. Wir nannten transcendentale Wahrheit die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ih-

rem Gegenstande; von dieser kann also nur in Rücksicht des Ganzen unsrer transcendentalen Apperception die Rede seyn. Wir wären jetzt erst im Stande, ein Urtheil über sie zu suchen.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung unsers Erkennens resultirt endlich eine vollständige Uebersicht des Systems von Erkenntnissen, welche in meiner Vernunft wirklich vorhanden sind, und zusammen die Einheit ihrer transcendentalen Appereception ausmachen. Wahrheit und Falschheit im einzelnen berechnet sich subjektiv immer nur aus dem Zusammenhang des Ganzen, wir beweisen in Mathematik oder Physik, und wir zeihen uns des Irrthums im gemeinen Leben nur, indem wir das Einzelne mit dem Zusammenhang des Ganzen vergleichen, das Ganze der transcendentalen Apperception hat dann eine innere Regel der Wahrheit bey sich.

Aber eben diese ganze vollständige transcendentale Apperception können wir nun noch mit der Idee der transcendentalen Wahrheit vergleichen, und fragen: wie entsprechen ihr die Gegenstände, wie stimmt sie mit dem Gegenstande an sich überein?

Eine Vernunft mit ihrer gesammten Erkenntniß und ihrer ganzen empirischen Wahrheit läßt sich so denken, daß dieser ihrer Erkenntniß ein Seyn ihrer Gegenstände an sich entspricht, daß ihr transcendentale Wahrheit zukommt, oder so, daß ihre ganze Erkenntniß nur eine subjektive Bedeutung für sie hat, daß ihr an sich kein Gegenstand entspricht, daß sie nur Schein ist. Gleichsam in der Mitte zwischen diesen beyden Voraussetzungen, liegt dann noch die dritte, daß die Gegenstände der Erkenntnißweise einer Vernunft nur Erscheinungen sind. Eine solche Vernunft erkennt das wahre Wesen der Dinge, aber nicht so, wie sie an

ſich ſind; ſondern nur unter gewiſſen ihrem Weſen unvermeidlichen ſubjektiven Beſchränkungen. Geſetzt unſre geſunde Anſchauung der Dinge wäre eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, ſo iſt Traum und Einbildung nur Schein, die Anſchauung des gelbſüchtigen hingegen, der an die Farbe in ſeinem Auge ſubjektiv gebunden iſt, von der er ſich nicht los machen kann, iſt Erſcheinung; oder wer nach Platons Bild an der Wand einer Höhle nur die Schatten der Dinge zu ſehen vermag, die außen an ihr vorübergehen, dem erſcheinen dieſe, aber er ſieht ſie nicht, wie ſie an ſich ſind.

Die Frage nach der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniß läßt ſich alſo ausſprechen: Hat unſre Erkenntniß transcendentale Wahrheit oder nicht? und wenn das erſtere iſt, erkennen wir die Dinge rein nach ihrem Weſen an ſich, oder nach einer beſchränkten Erſcheinungsweiſe? Die Antwort hierauf wird am einleuchtendſten gegeben, wenn wir zuerſt nachweiſen: unſre Erkenntniß zeigt uns die Dinge nicht unmittelbar, wie ſie an ſich ſind; nachher aber die Frage aufwerfen, iſt ſie alſo Schein, oder zeigt ſie Erſcheinungen?

§. 127.

Die unbeſorgte Vorausſetzung der erſten Meinung, daß uns eine Erkenntniß mit transcendentaler Wahrheit der Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu Gebote ſtehe, war das Princip alles ſpekulativen Dogmatismus, dieſem trat ſeit langer Zeit der Zweifel der Skeptiker entgegen, ob ſich auch überhaupt objektive Gültigkeit bey unſern Spekulationen finde. Kant aber war der erſte, welcher auf den dritten Fall aufmerkſam machte, und kritiſch die Selbſterkenntniß

der Schranken unſrer Vernunft an die Spitze aller ſeiner Spekulationen ſtellte. Er zeigte weitläuftig, wie wenig wir uns dem Weſen der Dinge an ſich nähern könnten, wie ſehr wir uns mit Erſcheinungen begnügen müßten, und fand mit dieſer Lehre vielen Beyfall; nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon ab, und Schelling kehrte, ſicher gemacht durch die Verwerfung aller reflektirten Spekulation, ganz zur erſten dogmatiſchen Anſicht zurück. Mit ſeinem erſten Eintritt in die Spekulation überſieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von abſolutem Wiſſen, von Erkenntniß der Dinge an ſich in der Philoſophie wiſſen, ſein erſtes Thema iſt Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtand, und ſein erſter Satz ein Verſuch, das Geſetz derſelben auszuſprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenſtand, das des Subjektiven und Objektiven, und die erſte unbefangene Vorausſetzung ſeiner ganzen Lehre iſt, daß es mit jener Uebereinſtimmung (mit der ewigen Kopula) ſeine vollkommne Richtigkeit habe, er iſt nur bemüht, dieſe unbezweifelte Uebereinſtimmung in ein Geſetz zu faſſen, welches er anfangs Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nannte, (Syſtem der Philoſophie §. 1.) nachher aber ausſpricht: wahres Seyn und ſich ſelbſt erkennen iſt eins und daſſelbe ohne Gegenſatz. (Verhältniß der Naturphiloſophie zu Fichtes verbeſſerter Lehre S. 50.) Um dieſes durchzuführen, muß er die ganze Erkenntniß mit Hülfe der Reflexion als Willkührlichkeit verwerfen, über die wir uns zu erheben vermöchten, wenn er dann aber ſeine Lehre ſelbſt giebt, ſo beſteht ſie nur darin: das Viele der Reflexion, welches nicht iſt, auf die Einheit zu bringen, die allein iſt, ſeine ganze Lehre hat nur eine polemiſche Exiſtenz, und wenn er nichts ſagen wollte, als ſeine eigentlichſte, eigne

Meinung, so hätte er uns rein gar nichts zu sagen, als Ein unaussprechliches. Jedes Wort also, was er braucht, wird ihn dereinst schon widerlegen. Diese oder jede ähnliche Art zu philosophiren mag sich grammatisch oder logisch noch so sehr von den Worten Theorie und Erklärung zurückziehen, so ist doch nach gewöhnlicher Bedeutung der Worte ihr ganzes Geschäft nur Versuch, zu einer Theorie der transcendentalen Wahrheit zu gelangen. Man fängt hier immer mit irgend einer Hypothese des sich selbstsetzenden Ich, der totalen Indifferenz, oder absoluten Identität des Subjektes und Objektes, oder endlich des absolut nicht zu unterscheidenden Seyns und Selbsterkennens an, woraus die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande in der transcendentalen Wahrheit erklärt werden soll.

Aber eben dieses angebliche Thema der Philosophie ist gar kein Thema für eine Theorie, überhaupt nicht für eine Wissenschaft. Vielmehr gehört alle Theorie und alle wissenschaftliche Form nur den Abstuffungen der subjektiven Gültigkeit und der empirischen Wahrheit, jenes höchste modalische Verhältniß in unsrer Erkenntniß hingegen kann gar keiner Theorie unterworfen werden. Unsre ganze bisherige Untersuchung dient zum Beleg, daß wir durchaus nur durch subjektive Verhältnisse der Erkenntnißthätigkeiten zu einander zu einem Ganzen unsrer transcendentalen Apperception gelangen, ohne je das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenstande zur Erklärung brauchen zu können. Dieses Verhältniß ist subjektiv ein erstes Vorausgesetztes bey allem Erkennen, es ist aber gerade das keiner Entwickelung Fähige, was an die Spitze keines Systems gehört. Wo erkannt wird, wird ein Gegenstand erkannt, das liegt in der Natur des Erkennens, wir können aber durchaus nie gleich-

ſam Erkenntniß und Gegenſtand zur Vergleichung neben einander ſtellen, um zu beurtheilen, ob die Realität des einen der Vorſtellung in der andern Wahrheit gebe oder nicht, ſondern unſre Vernunft kann nur ihre Erkenntnißthätigkeiten ſubjektiv mit einander vergleichen. Selbſt in dem einfachen Bewußtſeyn: Ich bin, bleibe Ich nur der Gegenſtand, deſſen ich mir durch meine ſubjektive Thätigkeit bewußt werde, ohne hier das Verhältniß des einen zum andern überwinden zu können. Ja es läßt ſich ſogar zeigen, daß wir, wie wir uns auch wenden, nicht einmal im Stande ſind, uns eine Vernunft auszudenken, wenn ſie auch noch ſo viel vollkommner wäre als die unſrige, wenn ſie auch in der That das wahre Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſind, erkennte, welche ſich ſelbſt deſſen zu verſichern im Stande wäre. Selbſt die abſolut anſchauende Vernunft, vor deren Blick ihr ganzes Weltall offen läge, vermöchte das nicht, denn auch ſie bleibt, ſo wie wir uns ihre Organiſation ausdenken mögen, nur bey ihrer ſubjektiven Thätigkeit im Anſchauen. Und dies alles aus dem einfachen Grunde, weil die Selbſterkenntniß unſrer Vernunft eine ſchlechthin innere iſt. Vom Erkennen wiſſen wir nur durch innere Erfahrung; dieſe erhalten wir durch innern Sinn und Reflexion, in denen aber unſre Vernunft ſo organiſirt iſt, daß ſie nur ihre eignen innern Verhältniſſe für ſich, und kein aus der innern Thätigkeit hinausgehendes Aeußeres zu beobachten vermag. Für jede einzelne Erkenntnißthätigkeit iſt aber das Seyn des Gegenſtandes ein ſolches Aeußeres, mit dem wir alſo nur durch dieſe Thätigkeit in Berührung kommen, ohne es je neben dieſelbe zur Vergleichung ſtellen zu können. Die ganze Aufgabe, alſo die objektive Gültigkeit unſrer Erkenntniß nur durch die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit der Erkenntniß nachzuwei-

ſen iſt unrichtig geſtellt, und alles Pochen darauf: man ſolle und wolle in der Philoſophie von keiner andern als einer höchſten, abſoluten Wahrheit und ihrem Geſetze hören, entſpringt nur aus Unkunde einer Theorie der menſchlichen Vernunft.

§. 128.

Es wäre alſo durchaus kein Beweis möglich, daß wir die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, umgekehrt aber läßt es ſich ohne viel Schwierigkeit zeigen, daß die Gegenſtände unſrer Erkenntniß, ſo wie wir ſie anſchauen, nicht an ſich ſeyn können.

Das Geſetz der transcendentalen Wahrheit fordert Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande, wobey das Seyn des Gegenſtandes das erſte, die Gültigkeit der Erkenntniß aber das zweyte von jenem abhängige iſt, (der Gegenſtand ſoll nicht geſchaffen, ſondern nur erkannt werden.) Das Geſetz der Exiſtenz des Dinges iſt hier das frühere von ſeiner Erkennbarkeit unabhängige in dem, wie das Ding an ſich iſt. Wenn hingegen die Exiſtenz des Gegenſtandes einer beſtimmten Erkenntnißweiſe ſo beſchaffen iſt, daß dieſe Exiſtenz von der Erkennbarkeit abhängig wird, ſo iſt der Gegenſtand dieſer Erkenntniß nicht an ſich ſo, wie er hier vorgeſtellt wird, er müßte denn, wovon wir bey menſchlicher Erkenntniß nie ſprechen, erſt durch die Erkenntniß verändert oder geſchaffen werden.

Nun beſteht unſre Erkenntniß aus dem wirklichen der Sinnesanſchauung unter der nothwendigen Form der formalen Apperception, wodurch in der Einheit der transcendentalen Apperception die Sinnenwelt mit ihrer Geſchichte

in Raum und Zeit erkannt wird. Vergleichen wir nun dieſe Sinnenwelt und ihre Exiſtenz mit dem eben aufgeſtellten, ſo finden wir, daß das Daſeyn der Dinge in Raum und Zeit durch das Geſetz der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung von dem Auffaſſen der Gegenſtände vor der Erfahrung abhängig wird, alſo unmöglich zum Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſind, gehören kann. Die Zufälligkeit des Zuſammentreffens einer Sinnesanſchauung zur andern macht es, daß unſre Vernunft an das Geſetz der Zuſammenſetzung der Größe gebunden iſt, wodurch die Sinnenwelt ſelbſt zu einem Unvollendbaren wird; wir haben in der Größe eine Form der Sinnenwelt, welche ſich gar nicht zu einem vollendeten Ganzen ausbilden läßt.

Wir können in der Reihe der Zahlen immer weiter zählen, von der Eins bis ins unbeſtimmte des Unendlichen hinaus, und wenn der Mathematiker ſich dann ein vollendetes Unendliches eingebildet hat, ſo hindert ihn nichts, dies doch wieder als Einheit anzuſehen, und damit wieder weiter zu zählen, ſo daß er endlich gar mit Potenzen des unendlich großen ſpielt, ohne je ans Ende zu kommen. Eben ſo der Raum und die Zeit. Im Raume hat neben jedem Gegebenen immer noch Unendliches weiter hin Platz ohne Anfang und Ende, wie dies ſich ſchon evident in einer der erſten Forderungen des Geometers, jede gerade Linie ohne Ende fort zu verlängern ausſpricht; und die Zeit fließt nicht ſelbſt ab, ſondern nur die Begebenheiten in ihr, ſie iſt nur gleichſam eine ſtehende Form, in der von jedem Augenblick aus eine Vergangenheit und eine Zukunft ohne Anfang und Ende ins Unendliche hin immer noch Platz hat. Jede extenſive Größe iſt ein Theil in der Zuſammenſetzung eines größeren Ganzen, jede Größe überhaupt iſt ein Ganzes, welches durch die Zuſammenſetzung ſeiner Theile beſteht.

Aus dem Weſen der Gegenſtände unſrer Anſchauung, welches in Zahl, Raum und Zeit dem Geſetze der Größe unterliegt, giebt es alſo gar keine Sinnenwelt, als ein alles umfaſſendes Ganzes, ſondern jedes irgend zu gebende Ganze iſt nur Theil aus einem immer fort Größeren. Die Gegenſtände der Sinnesanſchauung ſind folglich in der Unvollendbarkeit ihrer Größe einem Geſetz ihres Daſeyns unterworfen, welches nur im Verhältniß zu der Art, wie ſie erkannt werden, Bedeutung hat, ſie ſind nicht für ſich, ſondern nur als Gegenſtände einer Erkenntniß, d. h., nur entweder Schein oder Erſcheinung.

Dieſen Widerſpruch zwiſchen der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen der Weltgröße und der Totalität in der Idee können wir dann im Einzelnen nach den vier Momenten näher anſehen. Er zeigt ſich der Quantität nach in der Größe der Welt in der Zuſammenſetzung. Die ſubjektive Unbegränztheit unſrer Erfahrung, die Möglichkeit, ſie in Raum und Zeit immer mehr zu erweitern, drückt ſich als Beſtimmung der Gegenſtände unſrer Erkenntniß in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ſelbſt ab. Hier können wir alſo vollſtändig auf die Schwierigkeit antworten, die uns bey der erſten Anſicht der mathematiſchen Anſchauung blieb (§. 38.). Nehmen wir nur mathematiſch die Geſetze der Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Zahl auf, ſo gehören dieſe zu den evidenteſten in unſern Erkenntniſſen, wollen wir ſie hingegen philoſophiſch beurtheilen, ſo laufen wir immer Gefahr, uns in Widerſprüche zu verwickeln. Die Welt in Raum und Zeit hat eine Größe, dieſe kann aber doch keine endliche ſeyn, denn dann wäre ſie begränzt, Raum und Zeit liefen über ſie hinaus, ſie wäre alſo nur die Größe eines Theiles und nicht des Weltganzen, aber auch eben ſo wenig eine

unendliche (quantum infinitum = ∞), denn unendlich ist das, dessen Größe nie vollendet werden kann, die aber hier doch als unendliches Ganzes vollendet gedacht werden soll. Der Begriff eines quantum infinitum hebt sich selbst auf, die unendliche Größe darf nie als ein Ganzes betrachtet werden. (Hierin liegt ein Fehler der Schulzischen Theorie vom Unendlichen; will man diesen verbessern, so verlieren alle Hauptsätze seiner Theorie ihre Bedeutung; was er sagt, läßt sich nur als Kritik der mathematischen Sprache brauchen.) Sie ist nur die schlechthin unvollendbare und unbestimmbare Größe, welche objektiv genommen also zu einer Art des Seyns gehört, welches kein Seyn an sich seyn kann.

Zweytens für die Qualität des Realen finden wir den nämlichen Widerspruch bey dem Gesetz der Theilung eines gegebenen stetigen Ganzen. Eine stetige Größe läßt sich wieder ins Unbestimmbare fort theilen, so daß die wirkliche Theilung des gegebenen Ganzen weder in seiner Zusammensetzung aus einfachen Theilen als endlich, noch auch in einer eingebildeten Zusammensetzung aus unendlich kleinen Differentialtheilen als unendlich, als infinita angesehen werden kann. Auch Stetigkeit ist keine Qualität dessen, was an sich ist.

Drittens für das Moment der Verhältnisse zeigt sich die Reihe der Größe in der Kette der Begebenheiten oder in der Reihe des Bedingten und seiner Bedingungen. Hier ist nun jede Bedingtheit doch nur durch ihre Bedingung, soll also diese Reihe für sich bestehen, so müßte sie als vollständiges Ganzes da seyn. Ein solches ist aber unter den Gesetzen der Natur nicht möglich, hier finden wir jede Ursach selbst wieder als ein Bedingtes, in dem, was sie bestimmt, eben in dieser Zeit ihre Wirkung zu äußern, das Unbedingte

kann wieder weder durch den freyen Anfang einer endlichen Reihe, noch durch die Unbedingtheit des Ganzen erreicht werden, denn diese Freyheit widerstreitet der Stetigkeit im Abfluß der Begebenheit, und statt des Ganzen haben wir wieder nur Unvollendbarkeit.

Viertens der modalische Ausdruck der Reihe ist der der Zufälligkeit des Abhängigen, welches nur durch die absolute Nothwendigkeit des schlechthin Unabhängigen für sich bestehen könnte. Diese Unabhängigkeit ist aber mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruche, denn in der Natur ist zwar jedes Augenblickes Daseyn für sich nothwendig bestimmt, aber doch immer vermittelst seiner Abhängigkeit als Wirkung des Vergangenen, in einer unvollendbaren Reihe rückwärts. Jedes einzelne Daseyn ist in der Natur durch die physische Verknüpfung abhängig in seinen Zuständen von jedem andern neben ihm in einem unendlichen Ganzen, und nach metaphysischer Verknüpfung abhängig von den allgemeinen Gesetzen der Natur, welche als das gebietende Schicksal über ihm schweben, selbst aber kein Wesen in sich haben. Also auch diese Naturnothwendigkeit gehört nicht zu dem Wesen der Dinge, wie sie an sich sind.

Wir weisen also aus dem Gesetze der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung auf, daß eine jede sinnliche Vernunft, die sich selbst versteht, mit der positiven Erkenntniß aus ihren Anschauungen keinen Anspruch auf die vollständige transcendentale Wahrheit macht.

(Gegen diese Nachweisung als Beweis, daß wir die Dinge in der Sinnenwelt nicht erkennen, wie sie an sich sind, steht nun die Einwendung: wenn wir in der That die Dinge an sich nicht erkennen, wie sie sind, so haben wir kein Urtheil darüber, wie sie seyn mögen; wir können

also auch nicht behaupten, daß die Sinnenwelt ihnen nicht entspreche, denn unser Urtheil über sie gilt überhaupt nichts.

Diese Einwendung hat erstlich alle Schwierigkeiten in der Kantischen Schule veranlaßt, wenn man die Idee des Seyns an sich bestimmen wollte. Um diese zu heben, wollen wir folgendes bemerken. Allerdings muß unsre Vernunft irgend einen Standpunkt der Ueberzeugung haben, auf dem sie sich ein Urtheil über das Seyn an sich zutraut, wenn sie sich auch nur dieses absprechende Urtheil gegen ihre sinnliche Erkenntniß geltend machen will; welcher das sey, darüber werden wir uns gleich bey Aufweisung ihres spekulativen Glaubens orientiren. Diese Sache blieb dunkel, weil Kant den Unterschied zwischen Schein und Erscheinung nicht gehörig entwickelt hatte. Wir wollen zunächst nur die subjektiven Ueberzeugungen unsrer Vernunft kennen lernen, und für diese haben wir bisher bündig nachgewiesen, daß sie sich selbst das Urtheil über die Form ihrer Naturerkenntniß sprechen müsse: dieser kann kein Bestehen für sich selbst zukommen. Wir können auch hier noch alle weiteren objektiven Vergleichungen ablehnen. Unsre Vernunft hat in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urtheil hinaus, daß sie sind, nur negative Urtheile über das, was sie nicht sind.

Zweytens, dieselbe Einwendung dient auch unter dem Vorwand des Skepticismus denjenigen, die sich nur mit den Fehlern fremder Spekulationen unterhalten, weil sie zu träge sind, selbst etwas besseres zu versuchen. Der Grund dieser skeptischen Einwendungen liegt immer in der Verwechselung des Irrthums mit Unvernunft. Das Geschäft der Philosophie ist, die Vernunft in der Selbstthätigkeit ihres Denkens vor Irrthum zu sichern, sie hat aber keinesweges vor, ein Narrenhaus in eine Akademie der Wis-

ſenſchaften umzuwandeln. Aller Streit der Philoſophen ſetzt für den, der daran Theil nehmen will, eine richtig organiſirte Vernunft voraus und ſucht dieſe vor Irrthum zu warnen; Irrthum aber iſt nur ein Fehler der Reflexion, ein Fehler im Gebrauch der geſunden Vernunft, Narrheit dagegen iſt ein Fehler der unmittelbaren Organiſation der Vernunft ſelbſt, Krankheit der Vernunft. Das Spiel des Skepticismus beſchäftigt ſich nun beſtändig mit der Wahrheit: man kann für den Einzelnen nicht a priori beweiſen, daß er wache, für das Menſchengeſchlecht überhaupt den Verdacht nicht a priori widerlegen, daß es von Narrheit befallen ſey, ſondern darüber iſt ein jeder de facto ſeiner eignen Ueberzeugung überlaſſen. So lange die Vernunft ſich nicht kund gegeben hat, wäre es nicht unmöglich, daß ſich Narrheit an ihrer Stelle fände. Dieſer Punkt kann es von allen am meiſten klar machen, wie keine Philoſophie mit ihren Wahrheiten rein a priori zu völliger Evidenz kommen kann, wenn ſie ſich nicht auf eine erfahrungsmäßige anthropologiſche Unterſuchung gründet.)

§. 129.

Wir haben bisher für unſre Lehre von den Ideen den erſten Schritt gethan, indem wir gegen die Anſicht des gemeinen Lebens zeigten: der Natur der Dinge in Raum und Zeit komme kein Seyn an ſich zu, wir müſſen weiter noch die Frage beantworten: zeigt unſre Naturerkenntniß nur Schein oder Erſcheinungen? Gibt es eine, wenn gleich beſchränkte, oder gibt es gar keine transcendentale Wahrheit für unſre Vernunft? Verlieren wir uns überall nur in Trug und Täuſchung, oder gibt es ein feſtes Geſetz der objektiven Gültigkeit in unſerm Geiſt?

Die Frage, auf welche ſich alle Intereſſen der Spekulation vereinigen, iſt die nach dem Verhältniß der natürlichen und idealen Anſicht der Dinge, als dem Verhältniß ihres endlichen und ewigen Weſens. Mit dieſen Ausdrücken des Endlichen und Ewigen wird nämlich die Gültigkeit der natürlichen und idealen Anſicht der Welt neben einander, doch ſo behauptet, daß wir in der Natur nur eine ſubjektive beſchränkte Anſicht der menſchlichen Vernunft haben, in der Idee des Ewigen uns aber über dieſe zum wahren Weſen der Dinge an ſich erheben. Die Schwierigkeit aller Spekulation beſteht dann darin, dieſe Nebenordnung des Endlichen und Ewigen in unſern Ueberzeugungen geltend zu machen. Gehen wir nämlich von der Anſicht des gemeinen Lebens aus, ſo iſt uns die Natur das nächſte und ihre Realität das evidenteſte, aber mit ihren Geſetzen ſind die Geſetze aus der Idee, die Geſetze der Freyheit in geradem Widerſpruche, wir finden kein Mittel, um zu ihnen hinüber zu kommen; gehen wir hingegen unmittelbar von der Vorausſetzung der Idee und ihres ewigen Geſetzes aus, ſo ſtehen wir wol auf dem Boden der Freyheit, können uns aber nicht zum Endlichen der Natur zurück finden. Die Nebenordnung beyder Anſichten kann nur auf unſerm Wege der ſubjektiven Betrachtung deutlich werden, indem beyde Anſichten eben daſſelbe Weſen der Dinge zeigen, der Unterſchied beyder aber in den ſubjektiven Bedingungen unſrer Erkenntniß liegt. Wollen wir nun dieſe ſubjektive Darſtellung unternehmen, ſo finden wir im gemeinen Bewußtſeyn die natürliche Anſicht im ſichern Beſitze der Anſchauung und ihrer Evidenz, die ideale Anſicht hingegen erſcheint als bloße Glaubensſache mit viel weniger geſicherten Rechten. Für uns iſt alſo der eben geführte Beweis, daß jene Naturerkenntniß der Vernunft ſelbſt nicht genüge, um das Weſen

der Dinge an ſich zu faſſen, der Eintritt in das Gebiet der Spekulation, indem wir damit dem empiriſchen Realismus des gemeinen Lebens einen transcendentalen Idealismus zu Grunde legen. Dieſer erſte Schritt dient aber nur, um der natürlichen Anſicht der Dinge ihr Unrecht zu beweiſen, wenn ſie ſich für die vollſtändige Wahrheit geben will, wir müſſen noch zwey Schritte weiter thun, einmal nämlich die gegründeten Anſprüche des Endlichen in unſerm Geiſte nachweiſen, und dann die Rechte der Idee ſelbſt ſichern.

Wer einmal die Unzulänglichkeit der endlichen Anſicht der Dinge kennen gelernt hat, läßt ſich dann leicht verleiten, unmittelbar nach der Idee des abſolut Gewiſſen und der abſoluten Wahrheit zu greiffen, und aus dieſer allein die Rechte des Idealen für ſich vertheidigen zu wollen, indem er das Endliche als Trug und Täuſchung ganz verwirft; ſo verfährt die Philoſophie, welche ſich nach intellektueller Anſchauung oder nach der Lehre vom Abſoluten ſchlechthin benennt. Dagegen müſſen wir nun wieder die Rechte des Endlichen in Schutz nehmen, indem wir zeigen, daß wir wenigſtens gar keine Wahrheit und Gewißheit in uns haben, wenn unſre endliche Anſicht der Dinge keine Anſprüche an ſie zu machen hätte.

Unſre Theorie der Vernunft zeigte uns, daß wir gar keinen andern Inhalt der Erkenntniß haben, als den aus der Sinnesanſchauung, wir haben keine andere Erkenntniß als die Erfahrung, alle unſre Erkenntniß bleibt immanent, und was wir über jene Sinnesanſchauung beſitzen, iſt nur die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne jenen Inhalt eine leere, bedeutungsloſe Form wäre. Die Sinnesanſchauung bleibt alſo doch unvermeidlich der Quell aller Realität in unſrer Erkenntniß, ſie bildet ſich aber zunächſt nur unter den Formen der Naturerkenntniß aus, und

deren transcendentale Wahrheit haben wir hier eben in Anſpruch genommen, wiewol wir vorher ihre empiriſche Wahrheit, ihr gegründetes Vorhandenſeyn in der Vernunft aufweiſen konnten. Dieſe bedingte Realität unſrer Naturanſicht muß alſo doch der Quell aller Wahrheit in unſrer Vernunft ſeyn. Sollen wir von einem Ewigen, einem Seyn der Dinge an ſich ſprechen können, ſo müſſen wir auch dazu durch die Realität der Erfahrungserkenntniß gelangen. Dies weiſ't uns denn auf den Unterſchied von Schein und Erſcheinung zurück. Damit, daß wir unſrer natürlichen Anſicht abſprechen, die Dinge zu zeigen, wie ſie an ſich ſind, dürfen wir ſie doch nicht in Traum und Täuſchung verwandeln, wenn wir nicht alle Wahrheit für unſre Vernunft verloren geben wollen; wir dürfen ſie vielmehr nur als eine ſubjektiv bedingte Erkenntnißweiſe anſehen, welche freylich, verhindert durch die Beſchränktheit unſers Sinnes, die Dinge nicht ſehen läßt, wie ſie an ſich ſind, aber doch eine Erſcheinung dieſer Dinge enthält. Wo Erſcheinung iſt, muß auch etwas ſeyn, das erſcheint, wenn wir alſo darin gleich nicht erkennen, was es iſt, ſo erkennen wir doch, daß es iſt, und könnten wir uns von der Beſchränktheit unſers Weſens befreyen, ſo hielten wir in der nämlichen Erkenntniß doch das Seyn der Dinge, wie es an ſich iſt, feſt.

Wollen wir alſo eine Realität der idealen Anſicht der Dinge behaupten, ſo iſt uns dies nur dadurch möglich, daß wir den Ideen die Erfahrung gleichſam als Folie unterlegen, nicht zugeben, daß man uns die Erkenntniß des Endlichen in Schein verwandele, ſondern in ihr noch eine Erſcheinung des Ewigen feſt zu halten ſuchen. Wir wollen alſo, daß die Erkenntniß unſrer Vernunft allerdings auf die ewige Realität des Seyns an ſich gehe, daß dieſe ewige

Realität uns in unſrer Erfahrungserkenntniß nur auf eine beſchränkte Weiſe erſcheine, daß wir uns aber in der Idee durch Verneinung dieſer Schranken über das Beſchränkte erheben, und ſo das ewige Seyn als dieſer Erſcheinung zu Grunde liegend in ihr zu erkennen vermögen.

§. 130.

Wie ſoll nun aber unſer Standpunkt gewählt werden, um zu zeigen, daß unſre Naturerkenntniß nicht bloßer Schein ſey, ſondern daß ihr die höchſte Realität zu Grunde liege? So viel wiſſen wir, daß wir nicht im Stande ſind, unmittelbar das Ewige in ſeiner Reinheit zu erkennen, um gerade zu durch Vergleichung den Streit zu entſcheiden. Wir wiſſen, daß es unſrer Vernunft unmöglich iſt, gleichſam aus ſich ſelbſt heraus zu treten zum Gegenſtand und ihre Erkenntniß ſo mit dieſem zu vergleichen. Der objektiv gemeinte Standpunkt der Unterſuchung, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande hilft uns auch hier noch eben ſo wenig, als er uns irgend in einer poſitiven Unterſuchung der Wahrheit gevortheilt hat. Wir kamen zur Erfahrungserkenntniß, und konnten die Principien ihrer Nothwendigkeit in den Grundgeſetzen der Natur aufweiſen, nicht dadurch, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen ſelbſt erhärteten, ſondern dadurch, daß wir zeigten, jede menſchliche Vernunft weiß ihrer Natur nach dieſe und dieſe Geſetze, und muß nach ihnen urtheilen. Eben ſo werden wir in Rückſicht der Gültigkeit der Ideen denſelben Gang der Deduktion einſchlagen müſſen, indem wir zeigen: jede endliche Vernunft glaubt kraft der Organiſation ihres Weſens nothwendig an die ewige Realität des Seyns an ſich.

Es kann auch mit dieſen Ideen nicht gehalten werden, wie mit hiſtoriſchen Dingen unſrer Naturerkenntniß, indem der eine z. B. an die Ewigkeit ſeines Weſens, die Freyheit ſeines Willens und das Daſeyn Gottes glaubt, der andere nicht, ſo wie der eine weiß, daß die Pallas am Himmel ſteht und wie ſie ſich bewegt, der andere aber ſich des ganz unbekümmert läßt, oder der eine weiß, daß der Sauerſtoff hier auf Erden iſt, und wie er ſich zeigt, der andere aber täglich auch damit umgeht und damit lebt, ohne ſich darum zu kümmern. In Rückſicht dieſer Ideen kann nichts wahr ſeyn, was nicht ein jeder glaubt und in ſich hat, die Wahrheit hängt hier nicht vom anregenden Sinne ab, ſondern ſie entſpringt aus der Vernunft ſelbſt. Unſre Stellung für die Deduktion der Ideen iſt alſo die, daß wir zeigen, ein jeder glaube nothwendig an die ewige Realität der Ideen. Es liegt nämlich unvermeidlich in der unmittelbaren Erkenntniß ſeiner Vernunft dieſer Glaube, deſſen wird er ſich aber erſt durch Reflexion mittelbar wieder bewußt, dabey kann er dann Fehler der Selbſtbeobachtung begehen, und ſo ſelbſt meinen und lebhaft meinen, er glaube von dem allen nichts, wiewohl dieſer Glaube unmittelbar in ihm, wie in jedem andern liegt. Kraft dieſer Deduktion müſſen wir uns alſo anheiſchig machen, jedem, der die Realität der Ideen leugnet, gerade zu aufzuweiſen, nicht etwa nur, daß ſie dennoch wirklich Realität haben, ſondern daß er ſelbſt, er mag ſagen, was er will, in der That doch auch ihre Realität glaube, und ſich mit dem Gegentheil doch nur ſelbſt täuſche.

Und nun dieſe wichtige Deduktion ſelbſt! Sie beſteht in dem einzigen Worte der urſprünglichen Einheit einer vernünftigen Erkenntnißthätigkeit, welches nur gehörig angewendet ſeyn will. Wir haben geſehen, daß die einzelnen

Formen der Ideen, Totalität, das Abſolute, Freyheit und Ewigkeit nur aus Verneinung der Schranken in den Formen der Kategorien entſtehen, es fragt ſich jetzt, wie erhalten ſie ihre Anwendbarkeit? Dadurch, daß in unſrer Vernunft ein Grundbewußtſeyn der abſoluten Realität des Ewigen liegt, welches durch dieſe Formen des Unbeſchränkten im Verhältniß gegen das Endliche, welches nur ſeine Erſcheinung iſt, ausgeſprochen wird. Wie aber läßt ſich jenes Grundbewußtſeyn des Seyns an ſich, als dem Endlichen zu Grunde liegend, in der Theorie der Vernunft ableiten? Ganz einfach aus dem oberſten Verhältniß der anthropologiſchen Theorie der Vernunft. Jede vernünftige Erkenntnißkraft, welche die Form der urſprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in ihrem Grundbewußtſeyn hat, (wie wir dies erfahrungsmäßig von unſrer Vernunft nachgewieſen haben,) muß jede Realität der Erkenntniß, welche ſie anerkennt, auf die vollſtändige Einheit und Nothwendigkeit beziehen, es bildet ſich alſo in ihr ſelbſt jedem ſinnlich gegebenen noch ſo beſchränkten materialen Bewußtſeyn die Form einer unbedingten Realität deſſelben an, durch die höchſte Bedingung der Einheit der Vernunft ſelbſt. Die Vernunft hat durch ihre eigenthümliche Form immer die vollendete Einheit in jeder ihrer Erkenntniſſe liegen, wenn alſo gleich der nur ſinnlich angeregte Gehalt der wirklichen Erkenntniß jene Form der Unvollendbarkeit an ſich hat, ſo fällt er doch in die urſprüngliche Einheit jenes Grundbewußtſeyns, und muß daher als Erſcheinung einer Realität ſchlechthin angeſehen werden.

Es iſt das oberſte Verhältniß des formalen Grundbewußtſeyns unſrer Vernunft zu irgend einer materialen Erkenntniß, wodurch dieſe jederzeit die höchſte Realität, wenn gleich nur als Erſcheinend und nicht rein als an ſich gege-

ben darin anerkennt, und so einen spekulativen Glauben in ihrem innersten Wesen hat an die bedingungsweise absolute Gültigkeit ihrer Erkenntnisse. Mehr Anschaulichkeit läßt sich dieser Deduktion nicht geben, denn sie ist ganz faktisch, und durchaus nur dem verständlich, der sich durch genaue Selbstbeobachtung eine ganz bestimmte Vorstellung von der Organisation einer Vernunft, und eben von der Form der Vernünftigkeit selbst in einer Erkenntniß verschafft hat.

Eben Kraft ihrer Vernünftigkeit liegt in jeder Vernunft ein spekulativer Glaube an das Seyn ihrer Gegenstände an sich und die transcendentale Wahrheit ihrer Erkenntniß. Dieser spekulative Glaube ist das erste Vorausgesetzte jeder vernünftigen Erkenntniß, welche ihr mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit unmittelbar zukommt. Daher der natürliche Realismus des gemeinen Menschenverstandes, welcher jede idealistische Behauptung als lächerlich verwirft. Wir müssen, um nach unserm beschränkten Idealismus die volle transcendentale Wahrheit unsrer natürlichen Ansicht der Dinge abzusprechen, eben erst die Spekulation zu Hülfe nehmen, sonst ist das Verhältniß, aus dem Kant den transcendentalen Schein jeder sich selbst überlassenen Vernunft ableitete, das erste in jeder vernünftigen Erkenntniß. Es giebt nur eine Wahrheit, und wir trauen uns schlechthin zu, in ihrem Besitze zu seyn, wir setzen unmittelbar voraus, daß wir die Dinge erkennen nach ihrem Wesen an sich selbst, und erst der Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbstständigkeit des Wesens der Dinge, welche wir in der Idee denken, kann uns in der philosophischen Spekulation darauf aufmerksam machen, daß hier doch noch eine Unterscheidung zu Grunde liegt, daß wir die Natur nur als Erscheinung

können gelten laſſen, über die wir uns in der Idee erheben wollen.

In Rückſicht der poſitiven Bedeutung der Ideen iſt die Idee des Seyns an ſich die erſte in unſrer idealen Anſicht der Dinge, ſie iſt aber nur die Idee der abſoluten Nothwendigkeit, nämlich das Seyn eines Dinges unabhängig von jeder Art, wie es erkannt wird, dagegen die modaliſche Beſchränkung der ſinnlichen Vernunft eben in einer Abhängigkeit des Seyns ihrer Gegenſtände vom erkannt werden beſteht, ſo daß die abſolute Zufälligkeit in der Erſcheinung vor einer ſubjektiven Anſichtsweiſe der Dinge liegt.

Gemeinhin ſetzen wir den Erſcheinungen (Phänomenen) die Noumene oder Gedankendinge entgegen. Erſtere ſind Gegenſtände der Sinnesanſchauung, Dinge in Raum und Zeit, letztere ſind Gegenſtände in der Idee, welche nur der Verſtand denkt, wie das Weltganze oder die Gottheit. Wir nennen die Weltordnung der erſtern Natur als Ordnung der Sinnenwelt, die der andern Ordnung der intelligibeln Welt, und da kommen dieſe Gedankendinge mit ihrer intelligibeln Welt nicht unmittelbar als die Dinge an ſich vor. Vielmehr finden wir ſie in unſerm Bewußtſeyn zunächſt nur nach ganz willkührlichen Reflexionen, von denen noch die Frage wäre, ob ſie irgend Bedeutung haben? Es ſind nämlich die Noumene der Philoſophen jene reflektirten Formen transcendentaler Ideen, von denen wir gezeigt haben, daß wir ſie uns willkührlich bilden, indem wir in den gegebenen Verhältniſſen der Natur die Schranken verneint denken. Jetzt können wir aber bemerken, daß die Idee des Seyns an ſich eben nur eine von dieſen Formen iſt, und daß wir mit ihr eben den Gebrauch dieſer Formen überhaupt nachgewieſen und damit die Deduktion unſrer idealen Anſicht der Dinge vollendet haben.

gegebenen Materialen der bloße Werth unſrer Naturerkenntniß als Erſcheinung iſt; die Anerkennung des idealen ewigen Werthes in der Erſcheinung oder die Unterordnung der Natur unter das ewige Geſetz des Glaubens kann alſo nur das Thema der Ahndung werden. Das eigne Gebiet der Ahndung iſt alſo Unterordnung der Natur unter die praktiſchen Geſetze des Glaubens.

Wir wiſſen durch Anſchauung und Verſtandesbegriffe um das Daſeyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Weſen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anſchauung und ohne beſtimmten Begriff das Geſetz des Glaubens in der Natur anerkennen. Dieſe Lehre von den Ideen hat den großen Vorzug vor jeder ſelbſtgenugſamen, daß ſie das Princip der eignen Unwiſſenheit bey ſich führt, denn für den beſchränkten Geiſt iſt es die höchſte Weisheit, ſeine eigenen Schranken anzuerkennen. In der logiſchen Lehre von der Unwiſſenheit unterſcheidet man materiale, hiſtoriſche Unwiſſenheit, deren allgemeiner Grund in der jederzeit möglichen Erweiterung unſrer Erfahrungen liegt, und die durch das Lernen neuer Wahrheiten überwunden wird, von formaler Unwiſſenheit in philoſophiſchen und mathematiſchen Dingen, welche nur Mangel an Ausbildung iſt, denn der Ungebildete wie der Gebildete hat hier den gleichen Gehalt der Wahrheit in ſich, man lernt da nichts neues, ſondern man entwickelt nur die jedem inwohnende Wahrheit und macht ſie deutlicher; dieſen beyden Arten der Unwiſſenheit muß man die dritte, welche eine Vereinigung von beyden iſt, die Seite ſtellen, die der nothwendigen Geheimniſſe für die menſchliche Vernunft, welche gar nicht gehoben werden kann. Ihr Gebiet iſt die poſitive Erkenntniß des ewigen Weſen der Dinge.

Der erſte von dieſen Grundſätzen iſt das beſchränkende Princip des Wiſſens für die Idee, der zweyte iſt das Princip des Glaubens, der dritte das Princip der Ahndung, ganz in Uebereinſtimmung dieſer Ueberzeugungsarten mit ihrer oben (§. 101.) gegebenen Erklärung. Wiſſen war die Ueberzeugung des Verſtandes a priori in Rückſicht der Sinnesanſchauung, für die wir eben als oberſtes Geſetz, das Geſetz der Beſchränktheit unſrer Erkenntnißweiſe aufſtellen. Der hier angegebene ſpekulative Glaube an die Realität ſchlechthin beſteht nur durch den Gegenſatz, welcher in der Selbſterkenntniß von Schranken des eignen Weſens liegt, durch ihn wird aber die oberſte Stelle des rein vernünftigen in unſerm Geiſte bezeichnet, er iſt daher die Grundlage alles reinen Vernunftglaubens. Glaube nannten wir nämlich die Ueberzeugung der Vernunft a priori, welche in unſerm Geiſte entſpringen muß durch jede durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception, neben der Beſchränkung durch den Sinn. Wenn nun die Vernunft handelt, ſo bezieht ſich das nicht nur ſubjektiv auf das Objekt ihrer Erkenntniß, ſondern auf das Seyn der Dinge ſchlechthin, und alſo auf die höchſte poſitiv unverſtändliche Realität des Ewigen. Die Geſetze der reinen Vernunft für die Handlung gehen alſo auf die ideale Anſicht der Dinge, und wir ſehen, wie ihnen der ſpekulative Glaube zu Grunde liegt.

Endlich das Moment der Urtheilskraft war die Zufälligkeit alles materialen Bewußtſeyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, wodurch Unterordnung deſſelben als des Bedingten unter die höhere Bedingung der formalen Apperception beſtimmt wurde, die eigne Ueberzeugung der Urtheilskraft a priori aber war Ahndung. Hier finden wir nun, daß eben das letzte Reſultat der Zufälligkeit des

gegebenen Materialen der bloße Werth unſrer Naturerkenntniß als Erſcheinung iſt; die Anerkennung des idealen ewigen Werthes in der Erſcheinung oder die Unterordnung der Natur unter das ewige Geſetz des Glaubens kann alſo nur das Thema der Ahndung werden. Das eigne Gebiet der Ahndung iſt alſo Unterordnung der Natur unter die praktiſchen Geſetze des Glaubens.

Wir wiſſen durch Anſchauung und Verſtandesbegriffe um das Daſeyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Weſen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anſchauung und ohne beſtimmten Begriff das Geſetz des Glaubens in der Natur anerkennen. Dieſe Lehre von den Ideen hat den großen Vorzug vor jeder ſelbſtgenugſamen, daß ſie das Princip der eignen Unwiſſenheit bey ſich führt, denn für den beſchränkten Geiſt iſt es die höchſte Weisheit, ſeine eignen Schranken anzuerkennen. In der logiſchen Lehre von der Unwiſſenheit unterſcheidet man materiale, hiſtoriſche Unwiſſenheit, deren allgemeiner Grund in der jederzeit möglichen Erweiterung unſrer Erfahrungen liegt, und die durch das Lernen neuer Wahrheiten überwunden wird, von formaler Unwiſſenheit in philoſophiſchen und mathematiſchen Dingen, welche nur Mangel an Ausbildung iſt, denn der Rohe wie der Gebildete hat hier den gleichen Gehalt der Wahrheit in ſich, man lernt da nichts neues, ſondern man entwickelt nur die jedem inwohnende Wahrheit und macht ſie ſich deutlicher; dieſen beyden Arten der Unwiſſenheit muß man die dritte, welche eine Vereinigung von beyden iſt, an die Seite ſtellen, die der nothwendigen Geheimniſſe für die menſchliche Vernunft, welche gar nicht gehoben werden kann. Ihr Gebiet iſt die poſitive Erkenntniß vom ewigen Weſen der Dinge.

Dieſe unſre Lehre von den Ideen unterſcheidet ſich von der Kantiſchen darin, daß er keinen ſpekulativen Glauben kannte, und er konnte dieſen nicht finden, wegen der Unvollſtändigkeit ſeiner Lehre von der Begründung der Urtheile, in welcher er nie über den Beweis hinaus ging. Er verwarf die ſpekulative Gültigkeit der Ideen, weil ſich aus ſpekulativer Vernunft kein Beweis über ſie führen läßt, er blieb damit nur bey der Reflexion ſtehen, und drang nicht zu dem durch, was durch dieſe Reflexion beobachtet wird. Er ſprach zwar immer von einem transcendentalen Gegenſtand der Erſcheinung, aber auf die Frage: erkennen wir die Dinge an ſich? blieb er die Antwort ſchuldig. Wir hingegen können hier unſre ſubjektive Theorie durchaus vollenden, und zugleich jede objektive Wendung der Sache ablehnen. Jede Vernunft glaubt die Dinge an ſich zu erkennen, nicht auf die Gefahr hin, ſich zu irren, denn in Rückſicht deſſen gibt es keinen Irrthum, ſondern auf die Gefahr hin, kein Narr zu ſeyn.

Das Reſultat unſrer ganzen Lehre von der transcendentalen Wahrheit iſt dann das höchſte Lob der kritiſchen Methode in der Philoſophie. Philoſophiren heiße die willkührliche Thätigkeit im Selbſtdenken; es werde gefragt: was wollt ihr mit dieſem ſelbſtthätigen Denken? Wer ſich auf die Antwort einläßt, ſagt: Wahrheit, die höchſte Wahrheit, Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande, des Objekts mit dem Subjekt! Gehen wir aber kritiſch dem nach, was ihr wirklich thut oder auch nur thun könnt, ſo finden wir, daß ihr dieſe Wahrheit keinesweges wollt, ſondern nur Ausbildung eurer Erkenntniß, möglichſte Annäherung an das Ideal logiſcher Vollkommenheit im Erkennen, welches durch beweiſen, demonſtriren und deduciren eurer Sätze erreicht wird. Was ihr über dies zu ſu-

chen meynt, das scheint euch nur so durch Verwechselung der empirischen Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zur Vernunft mit transcendentaler Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande.

Wir haben den logischen Satz vom Grunde auf die Formel gebracht: jeder Satz muß einen zureichenden Grund in der unmittelbaren Erkenntniß haben, denn er ist nur mittelbare Wiederhohlung eines unmittelbar Gegebenen, man denkt ihn sich ins geheim nach transcendentaler Bedeutung aber eigentlich so: Jede wahre Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn das Seyn des Gegenstandes ist der Grund, Wahrheit der Erkenntniß doch nur die Folge. Mit diesem Postulat aber können wir gar nichts anfangen, diese Abhängigkeit der Erkenntniß von ihrem Gegenstande ist gar kein Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung. Wer das Gegentheil behauptet, der fordert eine Theorie der Möglichkeit des Erkennens, er will darauf antworten, wie das Erkennen möglich sey. Habt ihr euch denn aber auch gefragt, ob die Möglichkeit des Erkennens ein Thema für irgend eine Theorie sey? Wohl nicht! Denn sonst würdet ihr finden, daß das Erkennen nur als Qualität vor der innern Erfahrung vorkommt, für Qualitäten aber gibt es ja überhaupt keine Theorie und am wenigsten für innere Qualitäten, nur quantitative Verhältnisse können Thema einer Theorie werden, ein solches ist aber das einer Erkenntniß und ihres Gegenstandes nicht.

Drittes Kapitel.

Die Welt der Ideen.

§. 132.

Aus dem aufgeſtellten Princip des ſpekulativen Glaubens, als höchſtem idealen Grundſatz, entwickelt ſich unſre ganze ideale Anſicht der Dinge, indem wir die Formen der transcendentalen Ideen anwenden, um das wahre Weſen der Dinge, als unſrer natürlichen Anſicht zu Grunde liegend, zu denken. Wir können alſo alle unſre Urtheile aus ſpekulativen Ideen ſyſtematiſch zuſammenſtellen, wenn wir die Formen der transcendentalen Ideen auf die ſo eben aufgeſtellten modaliſchen Grundſätze anwenden.

Unſre ideale Anſicht der Dinge enthält eine Beurtheilung der Natur nach Ideen, indem wir zu dem Bedingten der Natur das Unbedingte hinzudenken. Dies geſchieht gemäß den Kategorien nach den vier Momenten, welche wir oben (§. 128.) aufſtellten, nach denen Kant ſeine Antinomien der Vernunft geordnet hat. Wollen wir nämlich nach der Idee des Unbedingten unmittelbar die abſolute Vollſtändigkeit einer Welt unter Naturgeſetzen denken, ſo verwickeln wir uns nach den vier Momenten in die Widerſprüche des Endlichen und Unendlichen, Einfachen und Stetigen, der Freyheit und Natur, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Eine empiriſche Anſicht, welche es mit der Anſchauung und Mathematik hält, behauptet nämlich die Unendlichkeit,

Stetigkeit, Natur und das zufällige Daseyn der Dinge; eine rationalistische Ansicht dagegen fordert Endlichkeit, Einfachheit, Freyheit und Nothwendigkeit, und eine skeptische Ansicht zieht aus beyden den Schluß, jeder behalte gegen den andern Unrecht, es gebe also keine Wahrheit in spekulativen Dingen.

Wir verstehen diesen Streit sehr leicht, der Widerspruch bestand nur darin, daß man die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Mathematik selbst anwenden wollte, anstatt sie diesen entgegen zu setzen. Die Rationalisten hatten unrecht, die Idee so auf die Natur anzuwenden, und die Empiriker hatten unrecht, alle Bedeutung der Idee abzuleugnen, weil sie in ihre Natur nicht paßte.

Die Lösung dieses Widerstreites geschieht aber in den verschiedenen Momenten auf entgegengesetzte Weise. In den mathematischen Momenten, wo man Endliches und Unendliches einander entgegensetzt, haben beyde Theile unrecht, weil weder die endliche noch die unendliche Größe als etwas schlechthin Vollendetes gedacht werden kann, sondern beyde nur in die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen passen. Hingegen die dynamischen Momente des Zufälligen und Nothwendigen, der Natur und Freyheit enthalten nur einen scheinbaren Widerspruch, wenn man nämlich ihre Anwendung in die Natur und die Sinnenwelt einschließt, anstatt eben daraus auf den Gegensatz zweyer Weltordnungen zu schließen. Uns hat eben die Zufälligkeit alles Seyns in den unvollendbaren mathematischen Reihen belehrt, daß die Naturnothwendigkeit nur eine subjektive Bedingung meiner Erkenntnißweise sey, daß also sehr wohl neben ihr als dem Zufälligen eine absolute Nothwendigkeit des ewigen Seyns, und auf gleiche Art neben der Natur

als dem Geſetz für die Erſcheinung, Freyheit als Geſetz für die ewige Ordnung der Dinge beſtehen könne.

Für Größe und Qualität als die Momente der mathematiſchen Zuſammenſetzung enthält alſo die Idee nur Widerſprüche, eine bedeutende Anwendung läßt ſich nur in Relation und Modalität oder den Momenten der dynamiſchen Verknüpfung machen.

§. 133.

Unſrer ganzen idealen Anſicht der Dinge liegt daher das Seyn an ſich als Ewigkeit zu Grunde. Wir müſſen dieſes ewige Seyn genau von dem zeitlichen Schema der Nothwendigkeit oder dem Seyn durch alle Zeit unterſcheiden. Die wahre Idee der Ewigkeit iſt die Idee eines Daſeyns unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit, ohne Raum und Zeit, im Gegenſatz gegen Raum und Zeit. Daß wir die Dinge als neben einander im Raum und als nach einander in der Zeit erkennen, hängt nur von den ſubjektiven Beſchränkungen unſrer Vernunft ab, dieſes neben und nach einander in ſeinen unvollendbaren Reihen iſt nichts an ſich, ſondern muß in dem ewigen Seyn aufgehoben gedacht werden. Poſitiv haben wir zwar durchaus keine Vorſtellung von einem Dinge, das nicht in einem beſtimmten Raume und in einer beſtimmten Zeit exiſtirte, wir können uns von dieſen Formen nicht losmachen, denn ſie entſpringen aus der Eigenthümlichkeit unſers Weſens. Aber wir können wol einſehen, daß dieſe Formen zu einem Seyn an ſich nicht paſſen, wir denken uns die Idee eines Seyns, welches nicht an ſie gebunden iſt, und das iſt uns die Idee der Ewigkeit. Das Seyn durch alle Zeit vom erſten Vergangenen bis zur letzten Zukunft iſt immer nur noch End-

lichkeit, denn die Zeit ſelbſt iſt unvollendbar und in jedem Vollendeten nur endlich, das ewige Seyn ſetzen wir dem allen entgegen, wir denken dabey ein Seyn ohne irgend wo und irgend wann, im Gegenſatz gegen Wo und Wann. Wie ſchlecht ſich die Zeit für ein unabhängiges Seyn der Dinge an ſich ſchicke, zeigt jede genauere Vergleichung. Will ich das Seyn der Dinge an ſich als in der Zeit vorhanden annehmen, ſo gehört die Wirklichkeit nur dem Augenblicke der Gegenwart, d. h. der bloßen Gränze zwiſchen Vergangenheit und Zukunft und nicht der kleinſten Dauer; dieſer Augenblick verſchwindet alſo gegen die kleinſte Dauer, und jede an ihn gränzende Dauer iſt entweder Vergangenheit, die nicht mehr iſt, oder Zukunft, die noch nicht geworden iſt. Alle Realität aus der ganzen Zeit wäre alſo nur ſo viel als ein Punkt aus einer unendlichen Linie, d. h. gar kein Theil der Linie, ſondern nur eine Gränze derſelben. Wir können uns das ewige Seyn daher nur bildlich als ein Jetzt ohne Vergehen und Kommen denken. Das ewige Seyn iſt alſo auf keine Weiſe eine ergänzte Exiſtenz durch Raum und Zeit, ſondern wir denken uns darin nur ein Daſeyn frey von den Schranken beyder, welches als das wahre Seyn der Dinge allen Erſcheinungen in Raum und Zeit zu Grunde liegt. Um mehr Inhalt in dieſe Vorſtellung des ewigen Seyns zu bringen, können wir dafür wol auch die Ausdrücke eines Seyns bey Gott oder eines Seyns der Anſchauung Gottes wählen, nicht als ob wir darunter ein Seyn verſtünden, in welchem man die Gottheit in einer ſchwärmeriſchen Viſion anſchaute, ſondern ein Daſeyn, wie Gott die Dinge anſchaut. Wir denken uns unſre Vernunft, eben wegen ihrer endlichen Beſchränktheit als eine nur nachbildliche Vernunft, deren Erkenntniſſe bloße Ektypen des wahren Seyns ſind, wir ſtellen uns dann aber

bildlich eine absolute Erkenntnißweiſe im Gegenſatz gegen die unſrige als die urbildliche der Anſchauung der Ideen vor, deren Gegenſtände die Archetypen des wahren Seyns ſind, und indem wir eine ſolche Vernunft eine göttliche nennen, würde es alſo die Anſchauungsweiſe der Gottheit ſeyn, vor der gleichſam die ewigen Ideen aller Dinge und unſers eignen Weſens ſtünden.

§. 134.

Ueber dieſer modaliſchen Grundlage bildet ſich dann im Momente der Relation unſre ideale Anſicht ſelbſt aus. Das Poſitive in unſrer Vorſtellung vom Ewigen iſt immer nichts als die leere Idee des Realen ſchlechthin, übrigens trifft nur die Negative das Ewige ſelbſt, das Poſitive aber, welches wir noch in einer Idee des Unbedingten behalten, iſt immer zum Theil noch Eigenthum der Erſcheinung. Denn nur in der Erſcheinung iſt uns das Seyn ſelbſt gegeben, die Trennung der drey modaliſchen Grundſätze für die Idee iſt eine bloße Abſtraktion; in der urſprünglichen Einheit unſrer Erkenntniß ſind ſie immer alle drey zuſammen, und das Ganze der Vorſtellung nach Ideen gehört hier eigentlich jedesmal der Ahndung, welche ſich der Vorſtellung des Ewigen nähern will durch das Endliche, dies aber immer nur in Gefühlen kann, während in dem jederzeit unvollſtändigen Begriffe nur das Negative dem Glauben gehört.

Wir bilden uns alſo nur ſtuffenweis gemäß unſrer endlichen Vorſtellung von der Welt, in der Natur durch Verneinung der Schranken die Welt der Ideen aus. Indem das Geſetz der Größe eigentlich im Widerſpruch mit der Idee iſt, ſo denken wir das abſolut Reale, indem wir die Qualität unſrer Erfahrung als vom Geſetze der Größe befreyt

vorſtellen, wodurch wir uns alſo erſtlich über die nur materielle Anſicht der Dinge in der Natur zum Lebendigen des Geiſtes erheben; wir ſetzen der endlichen materiellen Subſtanz eine intelligible Subſtanz der Seele entgegen, geben dieſer Freyheit und konſtituiren ſo die Wechſelwirkung einer intelligibeln Welt zwiſchen freyen Weſen.

Aber auch dieſe intelligible Welt iſt nur eine der Erſcheinung angebildete Idee des Ewigen, auch dieſe Welt kann ſo, wie wir ſie uns vorſtellen, nicht an ſich ſeyn, ſondern wir brauchen ſie nur als Regulativ für unſere Handlungen in der Erſcheinung, indem wir uns ihr gemäß den Geſetzen des Zweckes im Weſen der Dinge unterwerfen. Wir erheben uns alſo zweytens in unſern Ideen auch noch über dieſe intelligible Welt, und finden erſt in der Idee der Gottheit die Vollſtändigkeit unſrer idealen Anſicht.

Unſer Verſtand hat nämlich keine andern Formen, um ſich das Daſeyn der Dinge der Relation nach zu denken, als die Kategorien der Subſtanz, Kraft und Gemeinſchaft. Wir denken uns das Daſeyn der Dinge in ihrem dynamiſchen Ganzen unter den Geſetzen der Wechſelwirkung in der Welt. Dieſes Geſetz iſt die Form der Welt für unſre Vernunft, wir nennen es die Ordnung der Dinge in der Welt und ſprechen dann von einer niedern Weltordnung der Natur und des Endlichen, und von einer höhern intelligibeln Weltordnung der Freyheit und des Ewigen.

Dieſe höchſte Einheit unſrer Welt iſt alſo immer nur Verbindung mannichfaltiger Subſtanzen unter allgemeinen Geſetzen. Wir haben in der Natur die materielle Subſtanz als das ſchlechthin Beharrliche mit ihren bewegenden Grundkräften, wodurch die Wechſelwirkung in der Natur hervorgebracht wird, und in ihr die Naturnothwendigkeit ſich als die Weltordnung dieſer materiellen Endlichkeit zeigt. Eben

ſo bilden wir uns in der Idee für die intelligible Welt die Idee der Seele als perſönliche Intelligenz zur Subſtanz, ihre Kraft iſt der freye Wille, und die Ordnung dieſer Welt beſteht in den Geſetzen der Wechſelwirkung freyer Perſonen oder in den Geſetzen des Reichs der Zwecke.

Aber auch in dieſer Welt beſteht die Gemeinſchaft der Dinge durch ein Geſetz der Ordnung als höchſte Einheit dieſer Welt; auch dieſer Vorſtellungsweiſe hängt die Beſchränktheit der analytiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes a priori im Verhältniß der allgemeinen Regel in abstracto zum untergeordneten Fall, und der ſynthetiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes a priori in der Zuſammenſetzung einzelner individueller Intelligenzen ins Unendliche an. Daher liegt auch ihr noch nach der Idee der unbeſchränkten Gemeinſchaft eine höhere Idee zu Grunde, nämlich die Idee der Gottheit, in welcher dieſe Ordnung der Dinge ewig beſteht, und welche wir nur durch die Idee einer höchſten abſoluten Urſach denken können.

Unſre ganze Erkenntniß erhebt ſich alſo in Rückſicht der Ideen durch drey Stufen. Zu Grunde liegt die natürliche Anſicht der Dinge nach Materie und Geiſt in äußerer und innerer Phyſik. An der zweyten entwickelt ſich die Idee zur ſittlichen Anſicht der intelligibeln Welt, über welche endlich die Ahndung noch zur religiöſen Anſicht der Dinge nach der Idee der Gottheit emporſteigt.

Viertes Kapitel.

Die Idee der Seele.

§. 135.

Die Natur der Dinge zeigt ſich unſrer Vernunft auf eine zweyfache Art, in der materiellen und geiſtigen Anſicht der Welt; über die Natur aber erheben wir das abſolute Weſen der Dinge an ſich ſelbſt in der Idee. Hierdurch wird das Räthſel aller Spekulation, das Verhältniß des abſoluten Weſens der Dinge zur Materie und zum Geiſte. Die Spekulation ohne Kritik, welche das richtige Verhältniß der Erſcheinung zum Abſoluten nicht kennt, verſucht daher immer von neuem, eine Philoſophie aus einem Stücke, in der alles unſer Wiſſen im Abſoluten vereinigt werden ſoll. Indem dies aber ganz gegen das Geſetz unſrer Vernunft unternommen iſt, ſo werden die erſten Vorausſetzungen jeder ſolchen Lehre zu willkührlichen Dichtungen, es entſteht der philoſophiſche Roman vom ewigen Weſen der Dinge, den ſich ein jeder nach ſeiner Weiſe erzählt, deſſen Hauptelemente aber immer Materie, Geiſt und ihre Vereinigung im Abſoluten ſeyn müſſen.

Die einfachſte und natürlichſte Erzählung deſſelben iſt die des gemeinen Dualismus ohne gebildete Spekulation, hier beſtehen materielle Subſtanzen und Seele ſelbſtſtändig neben einander, und über ihnen iſt die ſchaffende Gottheit. Gebildetere Spekulation hingegen fordert Einheit des Princips, und ſucht eine Identitätsphiloſophie an-

ſtatt dieſes Dualismus, deren reinſte Nebenarten ſind: 1) das materielle Daſeyn iſt das Abſolute im Materialismus, 2) das geiſtige Daſeyn iſt das Abſolute im Spiritualismus, und 3) die Indifferenz von Materie und Geiſt iſt das Abſolute im reinen Fatalismus.

Will man den Materialismus wahrſcheinlich machen, ſo muß man ſich an die mathematiſche Evidenz und das natürliche Vorurtheil für die Ueberzeugung aus der Anſchauung halten. In der größten Konſequenz, die dies Syſtem zuläßt, iſt es gottlos, irreligiös, ohne Idee, es kann daher auch nur bey einem Zeitgeiſt der heftigen Oppoſition gegen Schwärmerey, oder bey ſolchen Beyfall finden, die ſich einſeitig für mathematiſche Phyſik intereſſiren; andern iſt die Abſurdität gleich klar, welche darin liegt: das Leben aus dem Tode erklären zu wollen. Seine reinſte Darſtellung iſt die Atomiſtik älterer Phyſiker, ſonſt geht es durch den Hylozoismus, welcher das Unſichtbare (das Gas) mit dem Geiſtigen verwechſelt, und die einſeitige Lehre von der Weltſeele in den Spiritualismus über.

Der Spiritualismus rechtfertigt ſich durch das Vorurtheil der Einheit in der Vernunft, indem er ſich auf die Einfachheit des Denkenden, und die Identität des Subjekts und Objekts in der Selbſterkenntniß beruft. Hier wird nur das Daſeyn des lebendigen anerkannt, der Roman bildet ſich ſehr vielfarbig aus, ſeine reinſte Geſtalt zeigt ſich in Leibnitz Monadologie, trüber erſcheint er im gemeinen Idealismus, Egoismus, weiter in der Lehre der Emanation der Seelen aus der Gottheit, und durch Spinozas Pantheismus und Schellings Identitätsphiloſophie geht er in reinen Fatalismus über.

Der Wahlspruch des reinen Fatalismus wäre: weder Tod noch Leben, indem das Wesen der Dinge einem obersten Schicksal untergeordnet wird, durch das Vorurtheil der Naturnothwendigkeit. Diese Lehre ist für sich gar keiner Entwickelung fähig, weswegen diejenigen, welche in ihren ersten Voraussetzungen wie Spinoza oder Schelling etwas ähnliches behaupten, in der Ausführung immer wieder zum Spiritualismus sich hinneigen.

Wir werden uns auf keinen dieser willkührlichen Versuche einlassen, denn wir wissen, daß alle Naturerkenntniß nur zur Erscheinung gehört, in Materie und Geist sich aber zwey Erscheinungsweisen der höchsten Realität zeigen, die wir auf keine Weise in eine physikalische Theorie zusammenzwängen dürfen, indem wir weder den Tod der einen durch das Leben der andern noch auch das Leben durch den Tod erklären können. Unsre Erkenntniß folgt unvermeidlich den successiven Stufen der Erkenntniß der Materie, des Geistes und des Ewigen. Zu Grunde liegt die materielle Ansicht bloßer Gesetze der Bewegung, durch diese gelangen wir zur geistigen Weltansicht nach bloßen Analogien mit unserm eignen innern Leben, und von dieser endlich zum Glauben an das Ewige, indem wir das Geistige absolut denken.

Wir müssen die Nothwendigkeit jeder einzelnen von diesen Weltansichten würdigen, um die Organisation unsrer Vernunft verstehen zu lernen.

Wir erkennen aus dem Princip unsers spekulativen Glaubens das ewige Wesen der Dinge, indem wir in unsrer endlichen Weltansicht die Schranken unsrer subjektiven Ansicht verneint denken. Wird nun aus bloßer Vernunft (nach §. 101. u. 131.) in den Gesetzen des Endzwecks der Dinge ein Gesetz des ewigen Seyns gegeben, so muß sich

unter dieſem das Daſeyn der Erſcheinung auch als abſolute Subſtanz zeigen, indem wir einer empiriſchen Realität der Erſcheinung ewige Realität zu Grunde legen. Da aber die vollendete mathematiſche Zuſammenſetzung der äußern Erfahrung der Idee durchaus widerſpricht, ſo kann nur in dem Gegenſtande des Selbſtbewußtſeyns das Material zu dieſer Idee liegen. Wenn wir nämlich das Seyn der Materie abſolut denken wollen, ſo erhalten wir bloße Negation der Schranken ohne allen Inhalt, wollen wir hingegen das Ich oder das Gemüth abſolut denken, ſo bleibt uns in der Idee doch noch etwas zu denken übrig, weil die innern Qualitäten durch keine mathematiſche Zuſammenſetzung vernichtet werden.

Wir fanden oben in der Vergleichung der äußern und innern Phyſik, daß das Verhältniß von Materie zu Materie durch und durch verſtändlich und erklärlich ſeyn müſſe nach mathematiſchen Geſetzen, indem die Erkenntniß der Materie ihrem Gehalte nach mit voller Nothwendigkeit im Raume, ihrer Exiſtenz nach in der Zeit beſtimmt iſt. Wir erkennen daher die Materie als ſchlechthin beharrliche Subſtanz im Raume, deren Eigenſchaften ſich in lauter Verhältniſſe der Bewegung auflöſen laſſen, und deren Qualitäten durchaus auflöslich ſind, ſo daß wir z. B. das Weſen des Organismus ohne irgend eine Beyhülfe des innern Lebens aus ſich ſelbſt nur nach materiellen Geſetzen müſſen erklären können. So iſt alſo Materie gegen Materie mit völliger geſchloßner Nothwendigkeit in Raum und Zeit gegeben und der Mathematik unterworfen. Aber eben dieſe Nothwendigkeit der mathematiſchen Reihen war es, welche wir jetzt in höherer Beziehung als das Zufällige des Endlichen haben kennen lernen. Dieſe mathematiſche Erkenntniß der Materie iſt alſo die Grundlage des Endlichen, aber

ſie iſt auch ganz im Endlichen beſchloſſen. Das Endliche iſt freylich die Erſcheinung des Ewigen, aber eben dieſe mathematiſche Erkenntniß der Materie, welche in der Natur das Sicherſte und Feſteſte iſt, gehört ganz der ſubjektiven Beſchränkung unſrer Erkenntnißweiſe an, wollen wir hieraus die Schranken des Endlichen negirt denken, ſo bleibt uns in der Vorſtellung des Ewigen nur die blinde Idee der ewigen Realität ohne allen Gehalt. Alle Eigenſchaften der Materie in Raum und Zeit und durch Bewegung müßten alſo im Ewigen aufgehoben gedacht werden, es bleibt uns in dieſer Materie gar nichts mehr zu denken übrig. Die Maſſe alſo, welche das eigentlich reelle und die Grundlage alles Seyns in der Natur iſt, iſt rückſichtlich des Ewigen das eigentliche Nichts, das οὐκ ὄν, dem an ſich gar kein Daſeyn zukommt, deſſen Daſeyn nur zu meiner ſubjektiven Anſichtsweiſe der Welt gehört.

Dagegen iſt das Ich als einzelner Gegenſtand meiner innern Selbſterkenntniß das denkende und handelnde Gemüth, ein Vermögen mit Vernunft und Willen, welches freylich ſeine eigne Exiſtenz nur unter den Schranken einer mathematiſchen Zuſammenſetzung in der Zeit erkennt, und ſeine äußern Verhältniſſe nur mittelbar durch die Materie im Raume wahrnimmt; aber dieſes Gemüth erkennt doch jene Qualitäten der Vernunft und des Willens, und ſogar die Qualitäten der Materie im Verhältniß zu ſich ſelbſt nicht unter jenen mathematiſchen Formen, ſondern als unauflösliche Eigenſchaften, (§. 120.) die mit jenen Formen nicht verſchwinden. Beziehen wir alſo die Erkenntniß unſer ſelbſt auf den ſpekulativen Glauben, daß aller Erſcheinung ein ewiges Seyn zu Grunde liege, und denken wir nun unſer eignes Weſen durch die Idee der Verneinung der Schranken nach ſeiner ewigen Bedeutung, ſo ſchwindet uns nicht

das Selbſtbewußtſeyn zur leeren Formel, daß etwas iſt, zuſammen, als einer blinden Vorſtellung des ſchlechthin Realen, ſondern wir behalten in der Idee der Seele einen beſtimmten Inhalt innerer Qualitäten liegen, der uns bey der Ewigkeit unſers Weſens noch etwas Beſtimmtes zu denken übrig läßt.

Das wahre Verhältniß der äußern und innern Phyſik in unſrer Vernunft iſt alſo, daß die innere Naturanſicht allein unſern Ideen einen poſitiven Gehalt unterlegt, die äußere hingegen vor der Idee ganz verſchwindet, unmittelbar für die natürliche Anſicht hingegen hat nur die äußere materielle Anſicht ihr Beſtehen für ſich ſelbſt, die innere bleibt durchaus von ihr abhängig. (nach §. 120.) Die Organiſation unſers Geiſtes fordert alſo nothwendig beyde Anſichten in Verbindung, das wahre Weſen der Dinge erſcheint uns nur durch das Lebendige, aber unmittelbar die Erſcheinung der Natur beſteht uns nur durch die Materie.

Nur durch das Verhältniß zur materiellen Subſtanz erhielten wir eine feſte Regel des Daſeyns, nur durch das Beharrliche in der Materie wurde innere Erfahrung möglich, wir hätten alſo gar keine Haltung und Feſtigkeit in unſrer Vernunft, ohne die durchaus endliche Erkenntniß der Materie, wir hätten aber auch gar keine poſitive Beziehung der Erſcheinung auf die Idee, wenn nicht der Gegenſtand des reinen Selbſtbewußtſeyns unabhängig von der vollſtändigen mathematiſchen Zuſammenſetzung bliebe, und ſo eben die innere Erfahrung im Endlichen unvollſtändig ließe, wodurch uns im Grundbewußtſeyn der Vernunft eine nothwendige Beziehung dieſes Gegenſtandes des reinen Selbſtbewußtſeyns auf die ewige Realität gegeben wird.

§. 136.

Hierdurch bekommen wir dann folgendes Syſtem pſychologiſcher Ideen, welches allen unſern idealen Ueberzeugungen die Anwendung giebt.

Die Einzelnheit des Subjektes in unſerm innern Bewußtſeyn, welche wir durch das Wort Ich bezeichnen, wird uns vor der Idee zu einer ſelbſtſtändigen Individualität, als einer immateriellen Subſtanz. Die Individualität unſers Selbſtbewußtſeyns bleibt uns nämlich in der Idee der Seele liegen, die Abhängigkeit ihres Daſeyns von der Materie verſchwindet von ſelbſt, weil die Materie für die Idee Nichts iſt, wir müſſen ſie alſo als ſelbſtſtändige Subſtanz denken, welche zugleich immateriell iſt, deren Schema aber nicht die Beharrlichkeit in der Zeit, ſondern die Ewigkeit des Seyns ohne alle Zeit wird.

Selbſtſtändige Individualität nennen wir Perſönlichkeit, und immaterielle perſönliche Subſtanz heißt ein Geiſt. Wir denken alſo unſer ewiges Seyn in der Idee der Seele als ein geiſtiges Daſeyn, für welches uns dann die vollendeten innern Qualitäten als Gehalt liegen bleiben. Dieſe ſind aber Vernunft und Wille. Die vollſtändige Idee der Seele iſt alſo die eines vernünftigen, wollenden Geiſtes, welche wir Intelligenz nennen.

Wenn wir uns alſo in der Idee über das Gemüth als Gegenſtand der innern Erfahrung erheben, und die Beſchränktheit unſrer zeitlichen Anſicht des eignen Weſens aufgehoben denken, ſo bleibt uns für den Glauben an unſer ewiges Seyn dieſe Idee der Seele oder die Intelligenz, die Idee eines vernünftig wollenden Geiſtes, deſſen Daſeyn an Raum und Zeit nicht gebunden iſt. Der Glaube an die Ewigkeit unſers individuellen vernünftigen Willens iſt alſo

dadurch nothwendig in jeder menſchlichen Vernunft gegründet, daß ihr überhaupt der Glaube an die abſolute Realität ihrer Erkenntniſſe in dem innerſten Weſen ihres Grundbewußtſeyns eigen iſt, und ſie folglich alle dem, was in der Erſcheinung für ſie Realität hat, den Werth einer Erſcheinung des Ewigen beylegt. Denkt ſie ſich die Beſchränkung der Erſcheinung aufgehoben, ſo iſt es das ewige Seyn ſelbſt, welches ſie in der Idee feſt hält. Der Blinde, dem ich von der Farbe eines Körpers erzähle, den er nur durchs Gefühl kennt, wird ſich daraus nichts nehmen können, als daß dem Gegenſtande noch ganz andere Eigenſchaften zukommen, als die, welche er an ihm wahrnimmt; ſo geht es uns mit der Materie in Rückſicht der Ideen. Wollen wir uns ihre ewige Realität denken, ſo bleibt uns nur die Idee einer ganz andern Beſchaffenheit, als ihre Erſcheinung für uns giebt. Wer hingegen eine Gegend nur durch Nebel geſehen hat, der kann ſich dieſen wegdenken, er hat keine vollendete Anſicht derſelben, aber es bleibt ihm doch viel in ſeiner Zeichnung ſtehen, welches er ſich zu einer hellern Anſicht ergänzen kann. So auch unſre Selbſterkenntniß im Verhältniß zur Idee, auch dieſe iſt durch den Sinn getrübt und ſo an Raum und Zeit gebunden, denken wir uns aber dieſe Schranken aufgehoben, ſo verſchwindet uns in unſerm ewigen Seyn nicht die ganze Erſcheinung, ſondern es bleibt ein Theil der Zeichnung für die vollendete hellere Anſicht ſtehen, den wir in der Vorſtellung einer Perſönlichkeit mit Vernunft und Willen feſt halten, ohne jedoch poſitiv den Antheil der Idee von den ſubjektiven Schranken ſondern zu können.

Wir haben hier alſo unſre idealen Ueberzeugungen von der Nichtigkeit der materiellen Anſicht der Dinge nach bloßen Geſetzen der Bewegung und von dem ewigen Seyn der

Vernunft nachgewieſen, damit aber für dieſe Ueberzeugungen auf keine Art einen Beweis geführt. Wir mußten uns einzig an ſubjektive Deduktion halten. Dieſe Ueberzeugungen beſtehen als ideale Grundſätze in unſerm Geiſte, und können nicht einmal aus dem Princip des ſpekulativen Glaubens als bewieſen angeſehen werden. So wenig wir die einzelnen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft aus dem oberſten Princip: die Sinnenwelt iſt eine Welt unter Naturgeſetzen, beweiſen konnten, indem wir erſt von der fortſchreitenden Deduktion erfahren, welcher Gehalt höchſter Naturgeſetze ſich in unſrer Vernunft vorfinde, eben ſo wenig iſt die Unterordnung einzelner idealer Ueberzeugungen unter das Princip des ſpekulativen Glaubens ein Beweis, denn auch hier muß die Deduktion erſt den einzelnen Gehalt in unſrer Vernunft nachweiſen, und dies haben wir hier gethan, indem wir die höchſten Formen der äußern und innern Naturanſicht mit dem oberſten idealen Verhältniß der Erſcheinung und des Seyns an ſich verglichen. In Rückſicht der Beweiſe für die Beharrlichkeit der Seele bleiben wir ganz bey den nämlichen Reſultaten, welche Kant ſchon gefunden hat. Solche Beweiſe treffen erſtlich nie unſer ewiges Weſen jenſeit der Schranken des Raumes und der Zeit, ſondern ſie haben nur die Unſterblichkeit des Gemüths, die Fortdauer deſſelben durch alle zukünftige Zeit nach dem Tode ihres Leibes im Auge, und zweytens, wenn wir ſie aller dichteriſchen Dekorationen entkleiden, ſo können wir ihnen als Beweisgrund nichts als die leeren formalen Beſtimmungen eines Gegenſtandes des reinen Selbſtbewußtſeyns zu Grunde legen, das Ich iſt das Subjekt alles ſeines Denkens und das Ich iſt daſſelbe einzelne Subjekt in alle ſeinem Denken. Aus dieſen Gründen folgt aber nichts für die zeitliche Beharrlichkeit des Gemüthes.

Erſtlich dasjenige, was nur als Subjekt und nicht als Prädikat eines andern exiſtirt, wäre freylich Subſtanz und in der Zeit ſchlechthin beharrlich: aber ſo viel erkennen wir nicht vom Gegenſtande des reinen Selbſtbewußtſeyns. Wir erkennen zwar alles Denken nur als Thätigkeit des Ich, aber das Ich ſelbſt wird uns für ſich nicht Gegenſtand der Anſchauung (§. 25.), wir erkennen durch das reine Selbſtbewußtſeyn wohl, daß es iſt, aber nicht, Was und Wie es iſt, es könnte alſo in anderm Verhältniß als gegen ſein Denken, doch als Prädikat eines andern beſtimmt ſeyn.

Zweytens wollten wir mit Mendelsſohn aus ſeiner Einzelnheit auf ſeine Einfachheit und Unzerſtörbarkeit ſchließen: ſo gilt dagegen einmal, daß ſeine Einzelnheit gar nicht nothwendig Einfachheit einer denkenden Monade ſeyn muß, ſondern daß ſie eben ſowohl mit der Einzelnheit einer organiſchen Form, z. B. der ihres Leibes verglichen werden kann, wo ſie dann allerdings zerſtörbar wäre; und dann die Einfachheit auch zugegeben, ſo würde doch der denkenden Monas in der Zeit unvermeidlich ein Grad von Stärke in allen ihren Eigenſchaften zukommen, welcher zu- und abnehmen kann, könnte ſie alſo gleich nicht zerſtört werden durch Theilung einer extenſiven Größe, ſo könnte ſie doch verlöſchen durch Vernichtung ihrer intenſiven Größe.

§. 137.

Wir unterſcheiden hier die Idee der Ewigkeit unſers Weſens von der Beharrlichkeit unſers Gemüthes in der Zeit als Unſterblichkeit. Dies Verhältniß müſſen wir noch näher ins Auge faſſen.

Die Behauptung der Fortdauer des Gemüthes nach dem Tode des Körpers geht auf ein Seyn in der Zeit, alſo

auf endliche Verhältniſſe, und iſt Erfahrungsſache. Die Entſcheidung dieſer Frage hat für eine richtig verſtandene philoſophiſche Spekulation das anſcheinende Intereſſe gar nicht, denn in Rückſicht deſſen kommt es uns auf Ewigkeit und Freyheit an, an der allein die Würde unſers Weſens behauptet werden kann, und welche gerade in aller Zeit nicht zu finden iſt. Um uns frey zu nennen, müſſen wir uns über alle Zeit erheben, dagegen die Rechte des Todes und der ſtarren Naturnothwendigkeit in der Zeit die ſicherſten und größten ſind. Die materielle Subſtanz iſt hier gewiß unvergänglich durch alle Zeit, und eben ſomit das bloße Nichts für die Verhältniſſe des Ewigen, unſer eignes Inneres aber behält ſeine Realität in der Welt der Ideen, und ſchließt ſich eben darum nur auf wenige Augenblicke an dieſe Verkörperungen an.

Glaube findet alſo nur an die Ewigkeit unſers Daſeyns ſtatt, die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterblichkeit des Gemüthes iſt hingegen ein Thema für die innere Phyſik, um das wir wiſſen müſſen, oder um welches nach Wahrſcheinlichkeiten gerathſchlagt werden kann. Dieſe Gegend der innern Naturlehre und ihr Verhältniß zur äußern iſt aber leichtlich diejenige, über welche am ſchwerſten klare Begriffe zu erhalten ſind. Ein trefflich bereitetes Feld wilderer oder zahmerer Hypotheſen als geſunder oder kranker Kindern der Phantaſie bietet ſich uns hier an bey den Fragen nach unmittelbarer Geiſtergemeinſchaft, Geiſterſeherey, Erzeugung der Kinderſeelen aus den Seelen der Eltern, Metempſychoſe und Leben vor der Geburt. Was ſollen wir nun mit dieſen geheimnißvollen Unterſuchungen der höhern Phyſik anfangen? Ueber die äußern Verhältniſſe von Geiſt zu Geiſt iſt es uns leicht zu antworten, indem wir alle Bemühungen derer ablehnen, die uns mit ihren Geheimniſſen

bereichern wollen. In Rückſicht aller äußern geiſtigen Verhältniſſe ſteht uns nämlich der Grundſatz feſt, nach der Organiſation unſrer Vernunft iſt ihr ſchlechthin keine geiſtige Gemeinſchaft anders als durch materielle Vermittelungen möglich, bey unmittelbar geiſtiger Berührung bleibt uns gar nichts zu denken übrig. Denn uns erſcheint das Geiſtige nur in innerer Selbſterkenntniß, die Erkenntniß deſſelben iſt an den innern Sinn gebunden und kann mir nur mein eignes Leben zeigen, jedes fremde Leben aber nur durch räumliche Vermittelungen, durch Analogien mit dem Verhältniß meines Innern zu meiner körperlichen Organiſation. Hier kommt alſo alles auf die Beurtheilung des Verhältniſſes an, in welchem Gemüth und Körper gegen einander ſtehen. Weniger beſtimmt möchte es bemerkt ſeyn, daß wer einmal Unſterblichkeit des Gemüthes annimmt, damit ohne alles Bild genöthigt wird, ſich auch auf Meinungen über Seelenwanderung und Leben vor der Geburt einzulaſſen. In Rückſicht deſſen macht Sokrates im Phädon eine ſehr wichtige Entdeckung: dem Sterben ſteht nicht das Leben, ſondern das Geborenwerden entgegen. Was geboren werden kann, das muß in der Natur auch ſterblich ſeyn, was in der Natur entſtehen kann, das kann in ihr auch vergehen. Denn den Gang jedes Proceſſes in der Natur kann ſie auch rückwärts durchlaufen, jeder Proceß kann auch umgekehrt erfolgen, das Sterben iſt aber gerade der umgekehrte Proceß des Geborenwerdens, die Möglichkeit von beyden iſt alſo die gleiche, und wäre mir die Möglichkeit der Geburt eines Geiſtes begreiflich, ſo läge mir auch die Möglichkeit ſeines Sterbens vor Augen. Dadurch werden wir dann, wenn wir die Unſterblichkeit der Seele annehmen wollen, zugleich mit dem Gedanken unſrer früheren Exiſtenz vor der Geburt beſchwert, welche, da ſie in jene anfangsloſe Ver-

gangenheit hinauf greift, auf den erſten Anblick etwas Schauerliches an ſich hat, mit dem man ſich nicht gern abgeben mag, nachher aber, wenn man erſt damit vertraut iſt, findet ſich, daß ſich dies recht vergnüglich zur Geſchichte der Seelenwanderungen ausmahlen läßt. Da giebt es denn vorzüglich zweyerley Vorſtellungsarten; die einen laſſen uns von unten auf dienen und im Menſchen ſchon einen ganz bedeutenden Grad erlangt haben, die andern hingegen nehmen uns für degradirte Hofbediente der Gottheit. Wiſſenſchaftlich iſt die erſte Anſicht, über die man unter uns bey Lavater und Herder hinlängliche Belehrung erhalten kann, phyſikaliſch beliebt, um den Abſtuffungen organiſirter Bildungen der Erde geiſtige Bedeutungen unter zu legen; die andere hingegen macht ſich mehr in den Myſterien der Religionslehre gelten, wo man gemäß dem Bewußtſeyn unſers Hanges zum Böſen ſie zur Geſchichte vom Sündenfall oder vom Abfall der Ideen aus Gott auszeichnet. Beyde Vorſtellungsarten vom Wachſen oder Abnehmen unſers Werthes ſind Bilder aus der Natur, wie das Wachſen der Jugend und das Altern, von denen das erſtere dem ſangviniſchen, das andere dem melancholiſchen Temperament mehr gefällt, ſie werden abentheuerlich in der Anwendung, indem ich ſie für die Seelenwanderung in der Zeit ſelbſt anwende, und ſo das Bild wieder zur Wirklichkeit mache. Behalten wir hingegen das Bild und wenden wir es dichtend auf die Idee an, ſo giebt es uns die entgegengeſetzten Anſichten der Ahndung.

Aber wir wollten hier von unſerm Daſeyn in der Zeit ſprechen, wie es ſich in der innern Erfahrung zeigt, und fragen, ob wir es auf dieſes Leben beſchränkt denken ſollen, oder nicht. Die richtige Vergleichung iſt folgende: Die Vorausſetzung, meinem Gemüthe komme unabhängig vom

Körper ein eignes Daſeyn in der Zeit zu, iſt auf jeden Fall ein unbrauchbarer, leerer Gedanke, und wie wir ſo eben ſehen, ſogar ein ſehr beſchwerlicher, indem er uns zwingt, Meinungen über Seelenwanderung zu haben. Um hier für uns zu einem beſtimmten Urtheil zu kommen, beruht alles auf der Art, wie das Verhältniß der äußern und innern Phyſik gegen einander gedacht werden muß, auf der Gemeinſchaft zwiſchen Körper und Geiſt. Der Dualismus der gemeinen Schulmetaphyſik ſchlägt hier unter zwey Hypotheſen die Wahl vor, entweder einen unmittelbaren phyſiſchen Einfluß zwiſchen Geiſt und Körper zuzugeben, beyde, wenn gleich Dinge verſchiedener Art, ſtehen in Wechſelwirkung, die Nerventhätigkeiten wirken auf die Empfindung des Gemüthes und der Wille des letztern wirkt auf ſie zurück, oder nur eine vorherbeſtimmte Harmonie anzunehmen, nur die ordnende Hand des Weltſchöpfers hat beyde Naturen ſo geſtellt, daß ſie in einem nothwendigen Parallelismus neben einander ſpielen, wenn gleich als Dinge verſchiedener Art.

Keiner von beyden befriedigt aber. Die vorherbeſtimmte Harmonie wiederhohlt nur mit andern Worten die Unerklärlichkeit der Sache, denn den Willen Gottes ins Mittel treten zu laſſen, heißt nur das Ende unſrer Einſicht anerkennen; der natürliche Einfluß aber iſt jeder geſunden Phyſiologie zuwider, indem wir hier einer immateriellen Subſtanz, die folglich ſelbſt keinen Raum erfüllt, doch bewegende Kräfte zuſchreiben — und warum gerade nur im Mittelpunkt des Organismus, warum nicht ſonſt überall? Wir geben damit alle unſere Geſetze der Phyſik an Geſpenſter, Elfen, Feen, Genien, ätheriſch geflügelte Engel des Lichtes und der Finſterniß oder an jede anderen Kinder dichtender Phantaſie verloren. Höhere ſpekulative Anſichten

laſſen hingegen entweder materialiſtiſch das Denken nur durch die Materie oder ſpiritualiſtiſch die Materie nur durch das Denkende beſtehen, aber auch hier paßt keins von beyden in unſre Welt unter Naturgeſetzen.

Dieſe beyden Verſuche folgen nämlich der Idee, äußere und innere Phyſik in ein Syſtem der Naturlehre zuſammen zu ziehen, wogegen wir ſchon oben (§. 72. u. 120.) geſprochen haben. Der Materialismus macht falſche Prätenſionen, denn (nach §. 118.) giebt es für äußere Naturlehre eine mathematiſche Theorie des Beweglichen, in welcher aber nur das Verhältniß von Materie zu Materie begriffen werden kann, dagegen ſich ſowohl die Beſchaffenheit der Materie nach Empfindungsvorſtellungen, wie Farbe, Schall und Duft, nach ihrem Verhältniß zur erkennenden Vernunft als noch vielmehr die Vernunft ſelbſt hier aller Erklärung entzieht. Spiritualismus aber kann nach unſrer natürlichen Anſicht der Dinge noch viel weniger zu einer allgenugſamen phyſikaliſchen Theorie taugen, denn unabhängig von der Beharrlichkeit des materiellen Daſeyns im Raume hätten wir überhaupt gar keine innere Erfahrung, nur durch das Wechſelverhältniß mit der Geſchichte meines Körpers erhalte ich irgend eine Regel der Anordnung für die innern Veränderungen, alſo ohne die Anſchauung der Dinge außer mir im Raume wäre mir meine Selbſterkenntniß nach der Organiſation meiner Vernunft nicht einmal möglich.

Wie ſollen wir nun das Verhältniß zwiſchen Körper und Geiſt beurtheilen? Wir brauchen nur die gewöhnliche Beurtheilung des Lebens zu fragen, um die richtige Antwort zu erhalten, die künſtliche Spekulation irrt hier leicht, aber der natürlichen nicht ſpekulativen Reflexion des gemeinen Lebens liegt jederzeit die Vorausſetzung zu Grunde: daß

Ich und mein Körper eins und daſſelbe bin, ſo daß wir, ſobald es auf das Handeln ankommt, gar keinen Unterſchied mehr machen. Ich will für dieſe Behauptung nicht das gewöhnliche anführen, daß wir in Schlafen und Wachen, Geſundheit und Krankheit bis auf unſer innerſtes Bewußtſeyn vom Körper abhängen und mit ihm verbunden ſind, denn dies würde auch durch eine bloße Wechſelwirkung zwiſchen beyden gedacht werden können, ſondern ich beziehe mich darauf, daß jedermann in jeder willkührlich genannten Handlung ſeinen Willen und den Lebensproceß ſeines Körpers für eins und daſſelbe nimmt und nothwendig nehmen muß.

§. 138.

Nach dem Geſetz der Kauſalität hat jede Begebenheit in der Natur eine beſtimmte vollſtändige Urſach, aus der ſie fließt, ich kann aber, nach dem Geſetz aller Größenzuſammenſetzung, für dieſelbe Begebenheit nicht zweyerley verſchiedene Urſachen annehmen, ſondern anſcheinend zwey Urſachen, welche die nämliche Wirkung haben, müſſen in der That eins und daſſelbe ſeyn. Man verſtehe jedoch dies nicht unrecht. Allerdings wirken verſchiedene Urſachen zu einer zuſammengeſetzten Wirkung zuſammen, dann gehört einer jeden ein Theil der Wirkung, aber denſelben Theil, der der einen gehört, kann ich dann nicht der andern zuſchreiben, es kann nicht neben einander zweyerley zureichende Urſachen des nämlichen Phänomens geben. So iſt z. B. die Bewegung des Zeigers einer Uhr das Reſultat der Kraft ihrer bewegten Federn und der Verhältniſſe aller ihrer Räder, wo jedes ſeinen Theil an der Wirkung hat. Ich kann

auch wohl mit dem Uhrwerk eine ſolche Komponſation verbinden, die wenn es ſteht oder aufgezogen wird anſtatt deſſen wirkt, und die Zeiger nach derſelben Regel fort bewegt. Aber zwey Uhrwerke ſo an den gleichen Zeiger zu legen, daß jedes denſelben auf dieſelbe Weiſe bewegte, würde nicht angehen, er gienge dann entweder noch einmal ſo ſchnell oder gar nicht. Wenden wir dies auf die willkührliche Bewegung, z. B. der Hand an, und wir werden ſehen, daß wir unſern Willen mit dem Lebensproceß unſers Körpers durchaus für eins und daſſelbe erklären. Die durchgängige mathematiſche Erklärlichkeit der materiellen Erſcheinungen macht es nothwendig, daß ſich auch der Organismus vollſtändig aus Geſetzen der materiellen Phyſik muß erklären laſſen, welche ſich über Bewegung, Zug und Stoß nicht verſteigen. So muß es denn auch ein äußerer Proceß vermittelt durch bewegende Kräfte der Materie ſeyn, durch den die Lebenserſcheinungen meines Körpers beſtehen. Wir wiſſen davon noch ſehr wenig, um aber doch dem Ding einen Namen zu geben, will ich annehmen, der Lebensproceß meines Körpers in Rückſicht der Muskelbewegung ſey ein erhöhter elektriſcher Proceß, ſo ſind es vermittelte galvaniſche Schläge, welche ſich den Zuſammenhang meiner Nerven herab verbreiten, meine Muskeln kontrahiren und ſo die Bewegungen meiner Hand bewirken. Die Begebenheit dieſer Bewegung wäre alſo ganz materiell erklärt, dabey aber nenne ich ſie doch eine willkührliche, und ſage: ich bewege meine Hand nur, weil ich ſie bewegen will. Ich gebe alſo hier nebeneinander nach zwey verſchiedenen Anſichten zweyerley vollſtändige Urſachen der nämlichen Begebenheit an, einmal ſage ich aus innerer Wahrnehmung, mein Wille iſt die Urſach der Bewegung meiner Hand, und dann nach der phyſiologiſchen Erklärung, die Bewegung erfolgt nach den ma-

teriellen Gesetzen des Lebensprocesses in meinem Körper. Kann es also nur eine zureichende Ursach einer Begebenheit geben, so ist der Lebensproceß meines Körpers und mein Wille eins und dasselbe, und man sieht leicht, daß sich dieser Satz auch so weit ausdehnen lasse: mein Gemüth überhaupt als Gegenstand der innern Erfahrung ist eins und dasselbe mit dem Lebensproceß meines Körpers als dem Gegenstand der äußern Erfahrung.

Und diese Behauptung ist weder widersprechend, noch materialistisch? Wir brauchen nur unsre Exposition der idealen Ansicht der Dinge zu vergleichen, um das Moment der Deduktion gerade für dieses Verhältniß der innern und äußern Natur zu finden. Weder in innerer Erfahrung erkenne ich mein Gemüth, wie es an sich ist, noch auch in äußerer Erfahrung in meinem Körper etwas, wie es an sich wäre, sondern beydes ist nur Erscheinung. Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal als mein Gemüth innerlich, und dann als den Lebensproceß meines Körpers äußerlich zeigt; meine materielle Ansicht bleibt dabey nur die Hülfsvorstellung meiner sinnlich beschränkten Vernunft, und verliert gegen das Ewige alle Bedeutung, die innere lebendige Ansicht hingegen wird mir doch näher das wahre Wesen der Dinge selbst, wenn schon auch noch auf beschränkte Weise erscheinen lassen.

§. 139.

Doch wir müssen diesen Gegenstand noch ausführlicher beleuchten. Wie stehen wir nun mit der Sterblichkeit des Gemüthes nach seiner innern Erscheinungsweise in der Zeit?

Es kommt darauf an, als was wir daſſelbe in Rückſicht des Körpers beurtheilen. Wir ſetzen die Realität des Gemüthes mit der Realität ihrer Organiſation als die eine und gleiche an, womit vergleichen wir da das Gemüth eigentlich? Mit der Subſtanz, die heute oder geſtern als Materie meinen Körper ausmacht, das iſt nicht möglich, denn dieſe materielle Subſtanz iſt in der Organiſation das täglich Veränderte immer Wechſelnde, das Bleibende in ihr iſt nur die Form der Organiſation, die Form des Lebensproceſſes ſelbſt. Alſo mit dieſer andauernden Form wechſelnder Subſtanzen in der Organiſation kann ich allein das Gemüth vergleichen. Es wäre demjenigen gleich, worin eigentlich das Leben in der Materie beſteht, dies iſt aber nur die Form aus dem Konflikt der materiellen Kräfte in einem organiſchen Proceß, und mit dieſem das Sterblichſte, was ſich in der Materie findet, was ſo leicht verlöſcht, wie das Flämmchen am Licht.

Man hat zwar eben daraus, daß das Gemüth dem Leben in der Materie entſpreche, gerade das Gegentheil folgern wollen, indem man ſagt: das Gemüth iſt das Princip des Lebens in der Materie, es iſt die Lebenskraft, durch die eine Organiſation eigentlich lebt, ein Flämmchen aus dem allgemeinen Weſen der Weltſeele, welches denn wohl auch von Form zu Form überwandeln kann, und entweicht, wenn eine Bildung zerſtört iſt, oder ſich wieder in das univerſelle Leben der Weltſeele verliert — oder welche ähnliche Ausdrücke man wählen will. Aber in alle dem iſt das Verhältniß des Lebendigen zur Materie durchaus mißverſtanden, wir dürfen eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie ſprechen, denn jedes Leben iſt uns nur ein Inneres, Leben kann wohl durch die Materie erſcheinen, aber niemals in der Materie. Wir kennen kein wahres

Leben als das Erkennen, Begehren und Wollen unſrer Vernunft. Leben heißt ſich aus einem innern Princip zur Handlung beſtimmen, und dafür haben wir keinen andern Fall der Anwendung, als die innere Thätigkeit des Gemüthes. In der Materie kommt alles nur aus äußern Verhältniſſen zuſammen, ſo auch im Organismus, der nur durch die Gegenwirkung ſeiner Theile gegen einander unter einer beſtimmten Form beſteht. In der Materie giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organiſationen, dieſem entſpricht das innere Leben, wir dürfen aber dieſes Leben ſelbſt weder durch Wechſelwirkung des Gemüthes noch als eigne Lebenskraft ſelbſt in die materiellen Verhältniſſe einführen. Das innere Lebendige das Gemüth ſelbſt auf die Materie einwirken laſſen zu wollen, iſt gegen die Grundſätze einer geſunden Phyſiologie, indem die vollſtändige mathematiſche Konſtruktion der Materie jede ſolche fremde Beyhülfe des immateriellen von ſich ausſtößt, und noch dazu wird es eine ganz müßige Hypotheſe. Die zur Empfindung gereizten Nerven wirken auf unbegreiffliche Weiſe auf das Gemüth ein, und geben ihm die Empfindung, dieſes Gemüth wirkt dann wieder auf unbegreiffliche Weiſe durch ſeinen Willen auf andere Nerven zurück, und bewegt ſo die Muskeln. Wozu dieſe zwey Unbegreiflichkeiten? Laſſe man lieber die Spiele der Nerven unter ſich ſelbſt, und man erhält ohne Beyhülfe des Gemüthes das gleiche Reſultat. Eine eigne Lebenskraft in der Materie als materielles Etwas, als Eigenſchaft einer beſondern Art organiſationsfähiger Materie, oder als eigne Art von Materie ſelbſt dürfen wir aber auch auf keine Weiſe vorausſetzen, das Analogon des Lebens in der Materie, dem die Erſcheinung unſers innern Lebens entſpricht, iſt nicht materielle Subſtanz als Maſſe, ſo fein man ſie auch in Dampf, Gas

oder Aether auflöſen mag, auch nicht äußere Kraft, denn die geht nur auf Zug und Stoß, ſondern die Form eines phyſiſchen Proceſſes. Proceß iſt in der Natur das Reſultat der Wechſelwirkung der Kräfte, und ſein Geſetz die Form einer ſolchen Wechſelwirkung und nicht das Weſen einer Kraft. Die Einheit eines Organismus, wodurch er lebt, iſt alſo nicht eine Lebenskraft, die ihm zugeſetzt oder entriſſen werden kann, ſondern einzig die Form der Verbindung der materiellen Kräfte in ihm, das Eigenthümliche des Lebensproceſſes. Auch der allgemeine Organismus der Natur kann nicht als Weltſeele, ſondern nur als univerſelles Geſetz des Kreislaufes in den Weltbegebenheiten angeſehen werden.

Die gewöhnlichen Vorſtellungsarten von dem Verhältniß zwiſchen Materie und Geiſt, machen entweder die Verwandſchaft zwiſchen beyden zu groß, indem ſie dasjenige, was nach den entgegengeſetzten Erſcheinungsweiſen der Dinge die gleiche Realität iſt, in einer Erſcheinungsweiſe vereinigen wollen, oder ſie bemühen ſich, die Trennung recht ſcharf zu machen, aus Furcht vor dem Materialismus, indem ſie auch jene Einheit nach entgegengeſetzter Erſcheinungsweiſe nicht zugeben wollen. Alle Hypotheſen der erſten Art, welche eine natürliche Einwirkung zwiſchen Geiſt und Materie, oder eine materielle Lebenskraft vorausſetzen, ſind ein mehr oder weniger verſteckter Hylozoismus, wo man das materiell Unſichtbare, Dampf, Gas, Lebensäther, ätheriſche Flüſſigkeit, Nervengeiſt mit dem Geiſtigen verwechſelt, unter dem Vorwand eines feineren, höheren, edlern materiellen Stoffes, oder gar eines Mittelldinges zwiſchen Materie und Geiſt. Dieſe Unbeholfenheit theilen faſt alle Theorien der vergleichenden Anthropologie mit den ungeſchickteſten Vorſtellungen der Alchemiſten.

Auf der andern Seite, wenn jemand mit der vergleichenden Anthropologie ſchärfere Verſuche macht, und in der Organiſation die den einzelnen Funktionen des Denkens und Wollens entſprechenden Theile aufſucht, wie etwa Gall mit der Struktur des Gehirns verſucht hat, ſo hören wir von manchen Philoſophen gegen die genaue Vergleichung im Namen der Freyheit des Willens proteſtiren, als wenn die dadurch gefährdet werden könnte, was keinesweges der Fall iſt. Im allgemeinen müßt ihr ja doch die Abhängigkeit des Gemüthes von der Geſchichte des Körpers im Aufwachſen und Altern, Schlafen und Wachen, Geſundheit und Krankheit, magnetiſcher Exaltation, Fiebertraum und Raſerey zugeben, wo ſollen wir dann die Gränze finden? Nein im Gegentheil die Ausbildung der vergleichenden Anthropologie muß uns, wir mögen jetzt nun ſchon viel oder wenig davon verſtehen, einmal bis ins kleinſte Detail die Korreſpondenz der organiſchen Funktionen mit dem innern Leben zeigen, und das alles hat mit der Idee der Freyheit gar nichts zu thun. Die Freyheit des Willens ſoll ja nicht Unabhängigkeit der innern Natur von der äußern, ſondern einzig Unabhängigkeit des Geiſtes von aller Natur überhaupt garantiren, und darin wird unſre Einſicht nur um ſo klarer werden, je beſtimmter wir die natürliche Uebereinſtimmung zwiſchen der Organiſation und der Vernunft anerkennen.

Alſo dem Vergänglichſten, was in der materiellen Welt gefunden werden mag, dem Lebensproceſſe einer Organiſation müſſen wir das zeitliche Daſeyn des Gemüthes gleich achten, um aber dieſer Sache eine für alle uns nöthigen Folgen hinlängliche Deutlichkeit zu geben, werden wir noch die allgemeinſten Begriffe der materiellen Phyſiologie einer neuen Kritik zu unterwerfen haben.

§. 140.

Es ist eine alte Aufgabe der Spekulation, zu erklären, wie das unendliche Werden bey dem Seyn sey. In unsrer Welt ist das Werden der Inhärenzen nur durch und in dem Seyn der Substanz und ihrer Kraft, aber das Werden ist uns höher als das Seyn, nur dem Werden achten wir das Lebendige verbunden, so daß uns Bewegung und Leben gleichbedeutend wird, die unendliche Ruhe aber ein erstarrtes Seyn des Todes wäre. Das Seyn für sich in der Substanz wäre uns in seiner unwandelbaren Ruhe, die Vernichtung der Welt vor unsern Augen, ein Verschwinden ihrer Wirklichkeit in die leere Einheit des Verstandes, in der nichts zu unterscheiden wäre, nur im Werden tritt die Welt vor unsern Sinn, nur im Werden ist sie uns Erscheinung, und ihre Wirklichkeit als Sinnenwelt besteht nur in der Geschichte der Welt durch alle Zeit. Wie ist nun ein solches Werden der Welt durch alle Zeit möglich?

Wir fassen hier diese Aufgabe nur für den Standpunkt der Erklärlichkeit, für die materielle Ansicht der Welt. In der materiellen Welt ist das gegebene Bestimmbare die Masse als bewegliche Substanz, die Form in ihr hingegen ist Gestalt im Raum und Bewegung in Raum und Zeit, das Werden in ihr ist der Wechsel der Gestalten durch Bewegung, in diesem besteht die Geschichte der Welt, wir nennen ihn die Bildung der Materie. Diese Bildung ist aber nur die mathematische (phoronomische) Form der Welt, welche erst eine dynamische der Gemeinschaft der Dinge zu Grunde liegen haben muß, (§. 113. 3)) durch die sie besteht. Diese dynamische Form ist die Form der Wechselwirkung materieller Kräfte, welche wir einen physischen Proceß nennen. Was ist also das bildende Princip der

materiellen Welt? Nicht eine bildende Kraft der Natur, ſondern ein Bildungstrieb aus dem Verhältniß der materiellen Grundkräfte im Proceß. Das bildende Princip der Natur iſt nicht das Geſetz, welches die Wirkung beſtimmt, nicht das Geſetz der Grundkraft, ſondern das Geſetz, welches die Gemeinſchaft der Dinge giebt, das Geſetz ihrer Wechſelwirkung, welches nur die Regel der Weltordnung für gegebene Subſtanzen und Kräfte enthält, und dies iſt die Regel phyſiſcher Proceſſe.

Die Grundkräfte jeder Maſſe ſind urſprüngliche Ausdehnungskraft im umgekehrten Verhältniß ihres jedesmaligen Volumens, und urſprüngliche Anziehungskraft in alle Fernen nach dem umgekehrten Verhältniß der Kugelflächen, deren Halbmeſſer die zugehörige Entfernung iſt. Die oberſten Formen der phyſiſchen Proceſſe ſind aus dieſem Proceſſe des wiederhergeſtellten Gleichgewichts, in welchen die im Konflikt begriffenen Kräfte ſich einander in Ruhe ſetzen, indem gegenſeitig eine die Wirkung der andern indifferentiirt, und Proceſſe des Kreislaufes, Organiſationen, wo die Geſchichte des Wechſels von einem Zuſtand der Veränderungen ausläuft, und wieder auf die nämliche Veränderung zurückführt, ſo daß der Proceß ſich periodenweis immer ſelbſt wiederhohlt.

Welches von dieſen beyden Geſetzen beſtimmt nun die Form des Weltlaufes, welches wird zum bildenden Princip im Ganzen der Natur? Beſtreben nach Gleichgewicht oder Kreislauf? Im Einzelnen nehmen wir bald Indifferenzproceſſe, bald Organiſationen wahr, die Bewegungen der Planeten um ihre Sonne, das Waſſer — vom Himmel kommt es, zum Himmel ſteigt es und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechſelnd, oder die Bildungen in Thieren

und Pflanzen folgen dem Geſetze des Kreislaufes; jede chemiſche Auflöſung hingegen und jede Gährung endigt mit der Ruhe des Gleichgewichts, wenn die Durchdringung oder Ausſcheidung des Ungleichartigen gleichmäßig vollendet iſt, eben ſo jede Gegenwirkung nach dem Geſetze des ſpecifiſchen Gewichtes, nach dem Geſetze der Temperaturveränderungen oder erregter Elektricität. Allein alle dieſe beobachteten Indifferentiirungen oder Organiſationen haben nur ein untergeordnetes Beſtehen, jeder einzelne Proceß führt nur zu einem relativen Gleichgewicht oder zu einem relativen Kreislauf, denn das innere Geſetz eines jeden ſolchen Proceſſes wird immer im unendlichen Ganzen des Weltlaufes von einer noch höheren Sphäre überwältigt. Jeder einzelne Proceß, deſſen innere Kräfte zur Organiſation ſtimmen, kann von einem höheren Gleichgewicht durch äußere Einwirkungen zur Ruhe gebracht und zerſtört werden, wie z. B. das Leben des Thieres und der Pflanze, welches durch den täglichen Kreislauf ſeiner Lebensverrichtungen beſteht, im Kampfe mit der äußeren Natur ſich wachſend bis zur Reife immer feſter behauptet, dann aber wieder alternd abnimmt bis zur gänzlichen Auflöſung; hier wird die Organiſation in dem Fortſchritt von der Jugend zum Alter, zum Tode vom Geſetze des Gleichgewichts überwältigt. Eben ſo giebt es aber auch auf der andern Seite keine Auflöſung, die nicht wieder geſchieden, keine Scheidung, die nicht wieder vereinigt werden könnte durch neue äußere Einwirkung. Welches iſt alſo das oberſte Geſetz des Weltlaufes, dem zuletzt jeder einzelne Proceß erliegt? Iſt es Auflöſung in Ruhe oder Erneuerung der Bewegung ins Unendliche?

Unſre neuere mathematiſche Phyſik hat ſich mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil gegeben: in der Natur ſtrebe alles nach dem Gleichgewicht, das Werden ſey gleich-

ſam ein der Natur aufgezwungener, fremder Zuſtand, dem ſie entgegenkämpfe, um in ewiger Ruhe zu erſtarren, und damit wurde das Geſetz des Todes, als Mechanismus der Natur zum oberſten angeſetzt, wenn gleich ſchon das anerkannte Geſetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, oder das Geſetz, daß die Summe aller Bewegungen in der Welt weder vermehrt noch vermindert werden könne, das Gegentheil hätte beweiſen ſollen. Schelling gebört das Verdienſt, daß er dagegen unter uns zuerſt das höchſte Geſetz der Organiſation und ihres Lebens anerkannte, und ſo die Natur in ſich ſelbſt lebendig machte.

Wir können hier erſtlich mit Leichtigkeit indirekt nachweiſen, daß nur unter der Vorausſetzung, das Geſetz des Kreislaufes ſey das oberſte in der Natur, überhaupt eine Geſchichte der Welt durch die unendliche Zeit möglich ſey; nehmen wir das Geſetz des Gleichgewichtes zum oberſten, ſo erhalten wir immer nur eine endliche Geſchichte der Welt. Entweder wir nehmen an, daß vor uralter Zeit einmal das erſchaffne oder unerſchaffne Chaos in völliger Ruhe einer gleichmäßigen Durchdringung aller ſeiner Elemente lag, in dieſe Ruhe trat das ihm fremde bildende Princip, der erſte Beweger, und gab den erſten Anfang der Bewegung, dieſe fing ſogleich an ſich weiter zu verbreiten, die Geſchichte der Welt begann, ſie evolvirte ſich bis zur wildeſten Gährung der Entzweyung aller Elemente, aber damit mußte ſie ein Höchſtes erreichen, die Bewegung ſank wieder, und muß ſich endlich zurück in die Ruhe des erſten Gleichgewichts verlieren: oder wir beginnen gleich mit dem Chaos, dem ſein geſtaltendes Princip ganz beywohnt, mit dem Chaos als einem flüſſigen in der höchſten, wildeſten Gährung, die aber überwältigt vom Geſetz des Gleichgewichts nur dadurch eine Geſchichte der Welt giebt, daß ſie

allmählich besänftigter in die todte Ruhe einer festen Krystallisation erstarrt. Auf jeden Fall erhalten wir hier also nur eine endliche Geschichte der Welt. Das Gesetz des Kreislaufes hingegen entspricht dem Ablauf der Begebenheiten durch alle Zeit, indem die Erscheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum die Entwickelung des Kreislaufes in der Wechselwirkung von aller materiellen Substanz mit jeder wird; in immer größern Sphären erneuert sich die Geschichte durch die epochenweise Selbstreproduktion jedes Organismus, und geht der eine zu Grunde, so wird er nur von den Wirbeln einer höhern Sphäre mit fortgerissen, bis endlich jeder untergeordnete Kreislauf sich in dem Unendlichen der Wechselwirkung von allem mit jedem verliert, ähnlich dem Uebergang aller elliptischen Kreise über einer Axe in den unendlichen Bogen der Parabel.

Dieser indirekten Nachweisung können wir aber auch einen direkten Beweis an die Seite stellen. Wir fragen: welches ist das höchste Gesetz physischer Processe in der Welt? und wir können die Antwort selbst finden, da wir die Grundkräfte der materiellen Welt kennen, wenn wir nur die Formen ihres Konfliktes untersuchen. Jede mathematische Theorie entsteht durch fortgesetzte Kombination ihrer einfachsten Elemente, und diese enthalten ihre alleinigen Grundgesetze. Alle Veränderungen der materiellen Welt sind daher nur Zusammensetzungen aus dem Verhältniß, welches sich in der Reaktion zweyer Massen nach dem Gesetz ihrer Grundkräfte zeigt. Für zwey solche Massen können wir überhaupt vier Formen ihrer Reaktion denken; Reaktion aus der Ferne oder nur in der Berührung, und in jedem Fall entweder mit überwiegender Kraft der Anziehung oder der Abstoßung. Hier giebt nun jede ursprüngliche Reaktion aus

der Ferne einen Proceß des Kreislaufes, die in der Berührung hingegen zunächſt einen Proceß des Gleichgewichts.

Erſtlich bey der Wirkung aus der Ferne wird ein Spiel zwiſchen der urſprünglichen Anziehung und Elaſticität entſtehen, ſobald beyde Maſſen entweder in Ruhe oder auch in geradlinichter Annäherung oder Entfernung ſich gegen einander bewegen. Hier wird endlich einmal aus der Ferne die urſprüngliche Anziehung den Ausſchlag geben, beyde Maſſen werden mit beſtimmter Geſchwindigkeit gegen den Mittelpunkt ihrer Gravitation zuſammenſtürzen und hier zuſammenſtoßen. Beym Stoße werden beyde gegen einander zuſammengedrückt, dadurch wird ihre urſprüngliche Elaſticität ins Spiel geſetzt, welche ihre Bewegung im höchſten Grade der Zuſammendrückung vernichten wird. Nun aber ihrer Elaſticität allein überlaſſen, werden ſie wieder aus einander getrieben, und werden, weil die Ausdehnungskraft im geraden Verhältniß mit der Zuſammendrückung ſteht, wenn ſie außer Berührung kommen, mit derſelben Geſchwindigkeit ſich von einander entfernen, mit der ſie im Anfangsaugenblick des Stoßes ſich einander näherten. Dieſe entfernende Bewegung wird aber von der Anziehung nach und nach überwunden, ſie kommen wieder gegen einander in Ruhe, und der Proceß beginnt von neuem.

Hat aber im Anfangsaugenblick die eine Maſſe gegen die andere ein Moment zur ſchrägen geradlinichten Bewegung, ſo kommt nur die urſprüngliche Anziehung mit dem räumlichen Verhältniß in Beziehung; ſehen wir dies in Rückſicht des relativen Raumes an, in welchem die eine Maſſe ruht, ſo liegt dieſe in einem Mittelpunkt der Kräfte, dem die Anziehung im umgekehrten Verhältniß des Quadrates der Entfernung als Centralkraft zukommt, und um welchen die andere alſo eine krumme Linie der zweyten Ord-

nung beſchreibt. Iſt nämlich die Anziehung ſtark genug, um der Entfernung in ſchräger Linie ein Maximum zu geben, ſo ſchlägt die Bewegung in den Kreislauf durch eine Ellipſe aus, iſt dies aber nicht der Fall, ſo bleibt es bey einem Anſatz zum Kreislauf ins Unendliche in Parabel oder Hyperbel.

Zweytens Proceſſe in der Berührung erfolgen bey überwiegender Zurückſtoßung nach dem mechaniſchen Verhältniß der Berührungsflächen als bloße Bewegungen nach dem Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere, bey überwiegender Anziehung aber als chemiſche Auflöſungen, die alſo beyde nach erreichtem Gleichgewicht zur Ruhe kommen. Allein dieſe Einwirkungen nur in der Berührung ſtehen immer unter der Bedingung einer früheren Wirkung aus der Ferne, und können ſich ſelbſt nur da zeigen, wo entgegengeſetzte Wirkungen aus der Ferne ſich in relativem Gleichgewichte erhalten. Das Verhältniß der Wirkung aus der Ferne iſt alſo allein das urſprüngliche.

Hiermit haben wir zweyerley feſtgeſtellt. Erſtlich das bildende Princip der Natur iſt ein allgemeines Geſetz der Organiſation in ihr, jeder Proceß aus freyer Bewegung führt ein Geſetz ſeiner Selbſtreproduktion bey ſich, jede urſprüngliche, ſelbſtſtändige Organiſation (wie z. B. die der aſtronomiſchen Bewegungen) iſt eine rein dynamiſche; chemiſche Organiſationen hingegen, wie die an der Oberfläche der Erde, deren Kreislauf durch einen Wechſel von Auflöſungen und Ausſcheidungen beſtimmt wird, haben nur ein abhängiges Beſtehen durch eine übergeordnete dynamiſche Organiſation, (daher z. B. die Gewalt, welche die Perioden der Axendrehung und des jährlichen Umlaufs der Erde über jede Lebensbewegung an ihrer Oberfläche haben,) und ſind deswegen jedesmal

dem Geſetz einer kontinuirlichen Anregung von außen unterworfen, (deren oberſte für die Erde ihre Erleuchtung durch die Sonne iſt.)

Zweytens dieſes allgemeine Geſetz der Organiſation in der Natur, beſteht aber nicht durch ein oberſtes bildendes Weſen in der Materie als Weltſeele, ſondern die Grundkräfte der Bewegung werden zu organiſirenden Kräften nur durch wechſelſeitiges Verhältniß im Raum und zum Raum, ſo daß ſich wohl ein mathematiſcher Beweis für die allgemeine Organiſation der Natur führen läßt, dies höchſte Geſetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinſchaft) aber unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung fällt. Es hat daher für die Anwendung nur einen regulativen Werth, indem wir ihm gemäß zwar berechtigt ſind, durch das Ganze der Natur organiſirte Formen zu erwarten, nirgends aber für den einzelnen Fall die Form ſelbſt angeben können. Deswegen erſcheint uns das materielle Leben immer als ein freyes Spiel organiſcher Formen.

§. 141.

Welches iſt nun alſo überhaupt unſre ideale Anſicht der Dinge unter der Idee der Seele?

Allen unſern Ueberzeugungen liegt zu Grunde die materielle Anſicht der Dinge, welche aber nur einen endlichen Werth der menſchlichen Anſicht der Dinge hat. Nicht der Subſtanz in dieſer Welt, ſondern nur dem Wechſel ihrer Geſchichte ſchließt ſich dann die zweyte ſpirituelle Anſicht des innern Lebendigen an. Nach bloßen Analogien, wie dem eignen innern Leben unſrer Vernunft die Form ihrer

Organiſation entſpricht, bilden wir uns eine geiſtige Weltanſicht von der Natur, welche von der Anerkennung fremder Vernunft in der menſchlichen Geſellſchaft als ihrem hellſten Punkte ausläuft, von da aus aber in immer mehr und mehr unbeſtimmten Beziehungen ſich über die ganze Natur verbreitet, ſo weit wir die Bewegung organiſcher Formen in ihr finden, ſo daß wir in eben dem Verhältniß das höchſte Geſetz unſers innern Lebens, das Geſetz des Zweckes auch in der Natur wieder erkennen wollen.

Dieſe geiſtige Weltanſicht legt ſich dann der Idee näher an, und wird dadurch für uns zur Erkenntniß einer intelligibeln Welt und ihrer höheren Ordnung der Dinge, indem wir für das ewige Weſen der Dinge die Selbſtſtändigkeit der Intelligenz glauben, die Geſellſchaft der Menſchen unter geiſtige Geſetze der Tugend und des Rechtes vereinigt achten, und das Geſetz des Zweckes als das höchſte im Daſeyn der Dinge glauben, dem ſich deshalb auch die Natur in ihren Organiſationen durch das Geſetz ihrer Erhabenheit und der Schönheit im freyen Spiel ihrer Formen unterwirft.

Wir thun hiermit tiefe Blicke in das Innerſte der Organiſation unſrer Ueberzeugungen. Was uns im Leben als leichtes Spiel anſchaulicher Formen entgegen kommt, wird doch zum Gegenſtand des reinſten Wohlgefallens in ſeiner geheimnißvollen Schönheit. Hier ſehen wir, wie dieſer Uebergang und dieſe Vereinigung in dem tiefſten Innern unſers Geiſtes gegründet iſt, jenen bloß materiellen Formen entſpricht das innere Leben, und in dieſem faßt die Idee das ewige Weſen der Dinge ſelbſt.

Alle theoretiſche äußere Phyſik geht in ihren Erklärungen von dem Vorhandenſeyn der Maſſe oder der materiellen Subſtanz aus, dieſes Gebiet der Theorie iſt aber dasjenige,

welches für die ideale Ansicht gar keine Bedeutung behält. Im Verhältniß zum innern Lebendigen, erkennen wir hingegen die Materie in Wärme, Licht, Schall u. s. w. nicht als Masse, sondern aus den Formen physischer Processe, aus den Formen des Konfliktes der Masse nach Gestalt, Bewegung, Wechsel der Gestalten, Geschichte und Werden überhaupt; dem allen legt sich dann das Gesetz der Schönheit an, und so weit geht die ideale Deutung unsers Wissens.

Fünftes Kapitel.

Von der Idee der Freyheit.

§. 142.

Die Idee der Welt findet nur in dem Verhältniß der Erscheinung zur intelligibeln Welt des Seyns an sich, nur durch das Verhältniß der niedern Weltordnung zur höhern eine haltbare Anwendung, denn in der Natur widerspricht die Unvollendbarkeit aller Größenzusammensetzung selbst der Idee eines Weltganzen. Die einzige kosmologische Idee ist daher die Unabhängigkeit des ewigen Seyns von der Natur, welche wir Freyheit nennen.

Die Idee der Seele giebt uns in der Intelligenz die Substanz der intelligibeln Welt, die Idee der Freyheit muß uns hingegen die Ursach, die Kraft derselben absolut bestimmen, durch welche in ihr eine Gemeinschaft der Intelligenzen möglich wird. Nun ist das äußere Kausalverhältniß vernünftiger Wesen für uns als willkührliches Handeln bestimmt; die Kraft der intelligibeln Welt, wodurch ihre Gemeinschaft entsteht, wird also der vernünftige Wille und ihre ideale Bestimmung die Freyheit des Willens. Wir werden aus den bisherigen Prämissen unsre Lehre von der Freyheit leicht entwickeln können.

Freyheit steht der Natur entgegen, sie ist die Idee einer Existenz, für welche die Schranken der Naturnothwendigkeit aufgehoben sind, besonders also auch die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Zeit. Freyheit ist

alſo möglich und wird nothwendig gedacht, ſobald wir den Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und dem Seyn an ſich gefaßt haben. Die Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, und die ganze Naturnothwendigkeit ſind uns für das ewige Seyn der Dinge nur etwas Zufälliges, indem es nicht zu ihrem Seyn ſelbſt, ſondern nur zu unſrer Vorſtellungsweiſe deſſelben gehört. Für das Seyn an ſich iſt gar keine Zeit, es iſt alſo ein ſchlechthin freyes Seyn. Nun glauben wir an die Ewigkeit unſers eignen Weſens als einer Intelligenz, und ſetzen alſo den Willen der Intelligenz nur für unſre beſchränkte Anſicht der Dinge unter das Geſetz der Natur, an ſich aber nothwendig in die ewige Ordnung der Dinge, in welcher er an ihrem freyen Seyn Antheil nehmen muß.

§. 143.

Die Idee der Freyheit wird in zwey Fällen angewendet, einmal in der Nachfrage nach dem Grund im Seyn der Dinge überhaupt in Rückſicht der Erſchaffung der Welt, und zweytens bey der Unterſuchung, wie ich mir meine Handlungen zuzurechnen im Stande bin, die doch nach der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur erfolgen. In beyden Verhältniſſen iſt die Anwendung der Idee vielfach mißverſtanden worden, indem man ſie in die Natur oder in die Zeit ſelbſt eintreten ließ, was unvermeidlich widerſprechend ausfällt. Die erſte Anſicht giebt dann die Idee der Erſchaffung der Welt in der Zeit durch eine freye ſchaffende Kraft, oder die Idee wunderthätiger Eingriffe der ſchaffenden Kraft mitten in den einzelnen Ablauf der Begebenheiten. Beydes mit Widerſpruch. Die Schöpfung der Natur iſt ein ganz müßiger Begriff, denn die Vergangen-

heit hat keine andere Realität, als die Rückerinnerung an sie in der Gegenwart, diese Rückerinnerung leitet aber den Faden der Geschichte über jeden willkührlichen Anfang in derselben Reihe immer noch rückwärts, indem die Entwickelung jedes Zustandes der Natur aus dem vorhergehenden begreiflich wird, die Geschichte evolvirt sich selbst rückwärts über jeden angeblichen Anfangspunkt. Zweytens wunderthätige Einwirkungen der schaffenden Kraft in dem Ablauf der Geschichte selbst sind den Knoten zu vergleichen, den der Weber in seinen Zettel knüpft, weil ihm der Faden gerissen ist, welches sich für den Schöpfer wenig schickt. Allein noch mehr jene Gesetze der Naturnothwendigkeit werden nicht uns von der Natur vorgeschrieben, sondern unsre Vernunft schreibt sie einer Welt vor, die für sie soll Erscheinung werden können, für unsre Vernunft also kann der Faden nie reißen, die Natur mag seyn, welche sie will für den Sinn, uns muß sie immer unter jene Gesetze passen. Dieser ganze Gebrauch der Idee ist fehlerhaft; die Beziehung der Freyheit auf die Natur findet sich nur in der Beziehung der intelligibeln Welt überhaupt auf die sensible. Das Ansich der ewigen Ordnung der Dinge liegt im Allgemeinen der ganzen unverletzten Reihe der Begebenheiten in der Zeit zu Grunde, und erscheint uns durch diese. Wollen wir es nach seinem freyen Wesen erkennen, so müssen wir nur die Schranken unsrer subjektiven Ansicht vermeint denken, das Freye schwebt nicht als Schöpfer über der Natur, sondern es liegt als das allein wahre Seyn ihr zu Grunde.

§. 144.

Das andere war die Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens. Die Schwierigkeit ist hier die: Ich selbst

falle durch Geburt und Erziehung ganz in die Geſchichte, ich bin ſelbſt nur Erzeugniß der Natur, ich bin, ſo wie ich in der Natur erſcheine, nothwendig durch die veranlaſſenden Urſachen in Geburt, Lage und Erziehung, welche mich überhaupt in der Erſcheinung aufgeführt haben. Deſſenungeachtet mache ich aber doch im Gewiſſen Anſprüche an mich, worin ich mir meine Handlungen als gut oder böſe anrechne, und mir in Tugend und Recht nothwendige Vorſchriften für meine Handlungen gebe, als ob es von mir abhienge, was ich thun oder laſſen will, und ich beurtheile jede einzelne meiner Handlungen gemeinhin immer ſo, als ob es in meiner freyen Wahl ſtehe, ob ich ſie auch hätte laſſen können. Wir löſen dieſe Schwierigkeit ſo. Wenn wir die Beſchaffenheit unſers Willens in Rückſicht ſeiner Tugend den Charakter deſſelben nennen, ſo können wir ihm erſtlich einen empiriſchen Charakter zuſchreiben, welcher in die innere Natur fällt, und mit ihr in die Geſchichte und in die Zeit. Dieſer empiriſche Charakter iſt aber nur die Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, welcher im Seyn der Dinge an ſich und nach der ewigen Ordnung der Dinge ihm zu Grunde liegt, und ſein wahres Seyn enthält. Dieſer intelligible Charakter fällt dann in die Welt der Freyheit, und durch ihn beurtheile ich meinen Willen als frey. Ich kann ihn dann auch als freye Urſach auf die ganze Erſcheinung meines empiriſchen Charakters, d. h., auf die ganze Geſchichte meines Lebens beziehen, und mich hier in jeder einzelnen meiner Entſchließungen als frey beurtheilen. Dieſe Beziehung meiner Freyheit auf meine Handlungen findet aber nicht eigentlich auf die abgebrochnen einzelnen Thaten in der Wahl ſtatt, ſondern auf jede einzelne nur durch den Zuſammenhang des Ganzen. Nach demſelben Grundgeſetz des Willens, nach dem ich geſtern handelte,

werde ich nothwendig auch heute und mein ganzes Leben hindurch handeln, aber dieſes Grundgeſetz ſelbſt iſt das frey angenommene Princip meines Charakters. Die Freyheit des intelligibeln Charakters bezieht ſich auf den ganzen Zuſammenhang der willkührlichen Handlungen meines Lebens, in denen mein empiriſcher Charakter erſcheint, und dadurch beurtheile ich mich auch als freyen Urheber jeder einzelnen meiner Thaten. Wenn z. B. jemand ſagt: was kann ich dazu, daß ich durch Geburt und Erziehung gerade zu einem ſolchen Menſchen geworden bin, ſo iſt die Antwort darauf: wärſt du nicht in deinem intelligibeln Charakter der Anlage nach ein ſolcher Menſch, ſo hätteſt du nie in einem ſolchen Leben zur Erſcheinung werden können. Die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Natur, welche dich in der Natur aufführt, gehört nur zu der Form, wie du dir deiner Thaten bewußt wirſt, die Thaten aber ſelbſt ſind freye Thaten deines intelligibeln Charakters.

Die Ueberzeugung von der Freyheit unſers Willens wohnt der Vernunft unmittelbar aus dem Princip des ſpekulativen Glaubens mit dem Bewußtſeyn der Ewigkeit unſers Weſens bey, als der zweyte Grundſatz aus der Idee, in welchem wir die Kraft der intelligibeln Welt abſolut denken. Wie dieſe Ueberzeugung ſich aber im Leben äußert, dies werden wir uns deutlich machen, wenn wir die Anſprüche des Geſetzes für das Wollen aus reiner Vernunft mit dem Geſetze der Natur überhaupt vergleichen. Aller Widerſtreit der Idee und der Natur entſpringt aus der Unvollendbarkeit der Größe, an dieſer werden wir auch den einfachſten Ausdruck finden, um den Charakter der Freyheit an unſerm Willen nachzuweiſen.

Der Wille faßt innerlich Entſchließungen, und handelt dem gemäß, wie er ſich entſchloſſen hat. Um ſeinen

Entſchluß aber zu beſtimmen, wirkt von einer Seite das Gebot der Pflicht aus reiner Vernunft, z. B. mein Verſprechen zu erfüllen, von der andern Seite aber oft die ſinnlich beſtimmte Neigung, welche ihrem Intereſſe gemäß mich verleitet, der Pflicht zuwider zu handeln. Nun ſetze ich aber in der Anforderung meines Gewiſſens voraus, es ſey mir möglich, immer der nothwendigen Forderung deſſen, was ich thun ſoll, treu zu bleiben, ſo ſtark auch der Antrieb der Neigung dagegen wird. Ich nehme im Gewiſſen an, daß jene Antriebe, ſo ſtark ſie auch ſeyn mögen, meinen Willen immer nur afficiren aber nicht beugen oder beſtimmen können, wenn ich ihnen nicht frey nachgebe. Hier iſt nun für den Entſchluß meine Tugend, d. h., die Stärke meiner guten Geſinnung, im Kampfe mit der Neigung, und ich behaupte vor dem Gewiſſen, daß mein freyer Wille ſeine Tugend nie gezwungen überwinden laſſe, ſondern nur durch ſeine freye Entſchließung, denn ſonſt könnte ich mir das Gegentheil nicht zurechnen, indem ich durch die äußere Natur bezwungen wäre. Eine ſolche Anforderung an den Willen aber widerſpricht den Naturgeſetzen, und eine ſolche Tugend iſt in der Natur nicht möglich. Die Tugend des Menſchen iſt eine innere Kraft der Geſinnung, welche in Rückſicht des Entſchluſſes mit den von außen im Gemüthe erregten Neigungen in Widerſtreit kommen kann. In der Natur wird aber mein Entſchluß immer durch den ſtärkſten Antrieb beſtimmt werden. Jeder Kraft in der Natur kommt ein beſtimmter Grad zu, der kleiner oder größer gedacht werden kann ohne Ende, ſo daß über jeder gegebenen noch ſo großen Kraft immer eine noch größere möglich iſt. Alſo kommt der Tugend eines Menſchen jederzeit ein beſtimmter Grad ihrer Kraft zu, um zum Entſchluß zu wirken, über dieſen muß jedesmal ein noch größerer Grad

möglich seyn, der ihn in diesem Konflikt überwinden würde, und somit ist für jede menschliche Tugend in der Natur ein Grad des sinnlichen Antriebes möglich, dem sie unterliegen müßte. In der Natur ist daher die Eigenschaft des Willens, von keinem äußern Eindruck, so stark er auch wirken mag, sich bestimmen zu lassen, unmöglich, jede Tugend in der Natur ist nur eine überwindliche endliche Tugend. Hingegen jene vorausgesetzte Eigenschaft des Willens, sich vom Sinne wohl afficiren aber nicht bestimmen zu lassen, würde eine unendliche Kraft des Widerstandes fordern, welche dem Gesetze der Größe in der Natur widerspricht. Ein Wille folglich, welcher nie das Gebot verletzen kann, ein heiliger Wille, könnte in der Natur gar nicht erscheinen, denn er müßte mit unendlicher Kraft in ihr auftreten, nur einem unheiligen, menschlichen Willen kann es vorkommen, daß er sich selbst zur Erscheinung wird, indem seine unvollkommne Tugend als eine endliche Kraft allein in die Natur einpaßt. Aber auch dieser endliche Wille nimmt im Gewissen an, daß jeder Antrieb, so stark er auch seyn mag, ihn nur afficiren, aber nie zur Handlung bestimmen könne, sondern daß jede solche Bestimmung eine innere Selbstbestimmung sey, in dieser Voraussetzung spricht das Gewissen also den Glauben an die eigne Freyheit aus, erhebt das eigne Daseyn über die Schranken der Natur, kann aber dann die Unvollkommenheit der menschlichen Tugend sich gegen die Unendlichkeit seines intelligibeln Charakters nur durch das Bewußtseyn eines ursprünglichen Hanges zum Bösen ergänzen.

§. 145.

Um dieſer Lehre mehr Deutlichkeit zu geben, müſſen wir ſie von den gewöhnlichen Verwechſelungen zu befreyen ſuchen. Freyheit ſetzt Willkührlichkeit, Zufälligkeit und Selbſtſtändigkeit voraus, darf aber mit keinem von dieſen verwechſelt werden, wir müſſen die Unterſchiede genau beſtimmen.

Die erſte Verwechſelung iſt die zwiſchen Verhältniſſen der innern Natur und Verhältniſſen der ewigen Ordnung der Dinge. Ich ſoll mein Verſprechen halten, ich ſoll den andern achten, ich ſoll meine Ehre verwahren, ohne daß ich dies gerade immer thun müßte. Etwas müſſen, iſt die Naturnothwendigkeit meiner Handlung, etwas ſollen, iſt die praktiſche Nothwendigkeit derſelben, in welcher etwas von mir mit Nothwendigkeit gefordert wird, ohne daß es nach Naturgeſetzen als Müſſen nothwendig erfolgt, vielmehr ſo, daß in der Natur ſehr häufig das Gegentheil erfolgt. Dieſe Anforderung des Sollens geſchieht an meinen Willen, ſie ſetzt aber nicht bloß voraus, daß ich Willen habe, oder willkührlich handeln kann, ſondern ſie nimmt noch dazu in dieſem Willen eine Eigenſchaft an, welche in der Natur nicht gedacht werden kann, ſondern dem Geſetz der Natur widerſpricht, denn in der Natur geſchieht nur, was geſchehen muß, wird meinem Willen daher das Sollen zugemuthet, ſo geht dieſe Anforderung über die Schranken der Natur hinaus. Mein Wille iſt nun der innere Beſtimmungsgrund, durch den ich in der innern Natur handle, durch ihn kommt mein inneres Leben mit dem äußeren in Konflikt, ſeine Möglichkeit fordert ein eignes Geſetz, wodurch die innere Natur beſteht, nach welchem das willkührliche Handeln von bloßen Verhältniſſen der äußern Natur

unterſchieden wird, und dieſem gemäß ſetzen wir in der Willkühr ſchon eine ſogenannte pſychologiſche oder juridiſche Freyheit voraus, innere Beſtimmungsgründe zur Handlung zu haben, welche aber von der metaphyſiſchen Freyheit der Idee ganz verſchieden iſt, indem durch letztere die Willkühr nicht konſtituirt, ſondern eine Art derſelben freye Willkühr von thieriſcher Willkühr unterſchieden wird.

Wenn z. B. der Richter eine geſetzwidrige That zur Beſtrafung zurechnet, ſo hat er nicht zu fragen, in welcher Abſicht ich die That gethan habe, ſondern nur, ob ich ſie gethan habe. Ich muß zu einer Handlung nicht gezwungen geweſen ſeyn, es muß meine abſichtliche, d. h. freye That geweſen ſeyn, wenn ſie mir zugerechnet werden kann, denn widrigenfalls bin ich es eigentlich gar nicht, der gehandelt hat, ſondern ein andrer oder die Natur durch mich. Meine That iſt nicht geradezu, was durch meinen Körper, ſondern, was durch meinen Willen geſchieht. Wenn jemand unglücklich fällt und dadurch einen andern beſchädigt, ſo kann, was durch ſeinen Körper geſchieht, ihm doch nicht zugerechnet werden; wenn hingegen ein Erzieher ſein pflegbefohlnes Kind wiſſentlich mit einem geladenen Gewehr allein läßt, und das Kind damit Schaden anrichtet, ſo wird die fremde That ihm doch als Vernachläſſigung zugerechnet werden. Das, was ich thue, wird alſo immer durch den Gegenſatz der innern lebendigen Natur gegen die äußere Natur berechnet, eine Handlung, welche nur nach Geſetzen der äußern Natur erfolgt, iſt für mich eine erzwungene Handlung, hingegen bin ich in allen meinen willkührlichen Handlungen frey, indem ich ſie durch mein inneres Leben hervorbringe. Wenn wir alſo von pſychologiſcher oder juridiſcher Freyheit ſprechen, ſo ſetzen wir

hier nicht Freyheit und Natur, Endliches und Ewiges ſich einander entgegen, ſondern wir bleiben ganz in der Natur, und unterſcheiden nur die Geſetze der Wirkſamkeit der innern und äußern Natur. Dieſen Begriff zu rechtfertigen hat alſo gar keine Schwierigkeit, es wird darin nur behauptet, daß ich aus innern Beſtimmungsgründen zu handeln fähig bin, das Aeußere mag dann auch immer ſeinen Einfluß dabey haben, genug wenn mein Wille nur mit in der Reihe der Urſachen einer Handlung ſteht, mag er das Geleitete oder Leitende ſeyn. Ich handle nach den äußern Umſtänden, die mir gegeben ſind, aber genug, daß ich mit Willen handelte, ſo bin ich darin immer pſychologiſch frey. Freyheit in der Idee hingegen war ein ganz anderes Ding, ſie ſetzte die Willkühr voraus, ging aber mit ihrer Forderung viel weiter, indem ſie behauptet, äußere Umſtände können meinen Willen wohl afficiren, aber ſeine unendliche Kraft nie beſtimmen, ſie fordert alſo nicht nur eine lebendige Kraft des Willens in innerer Natur, ſondern noch Unendlichkeit dieſer Kraft jenſeit aller Natur in dem ewigen Weſen der Dinge.

Durch dieſe Verwechſelung wird gemeinhin die Sphäre der Freyheit in unſerm Geiſte viel zu groß angenommen. Man unterſcheidet ein Gebiet der Freyheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menſchlichen Geiſt, ſchreibt die Sinnlichkeit und die Affektion des Gemüthes von außen der Naturnothwendigkeit zu, nennt hingegen alle willkührlichen Thätigkeiten im Handeln, Denken, in der Reflexion ſchon zum Gebiet der Freyheit. Dies vernichtet dann durchaus alle innere Naturlehre, und läßt nirgends zu einer ſichern Gränzſcheidung des Gebietes der Idee vom Gebiete der Natur gelangen. Hierin liegt der ſubjektive Fehler in Jakobi's, ſo wie in Fichte's Theorie der Freyheit. Man meynt dann

mit willkührlicher innerer Thätigkeit, mit dem Bewußtseyn ſchon ins Gebiet der Ideen zu treten, und jede Willkührlichkeit in Gedanke, Dichtung und Charakter wird widerrechtlich der Naturerklärung entzogen als Freyheitsäußerung. In der That aber erfolgt alles dies ſo gut nach einem erklärlichen innern Mechanismus, als ich nach einem äußern meine Muskeln bewege. Die Idee der Freyheit in ihrem Gegenſatz gegen die Natur zeigt ihre Anſprüche nicht darin, daß ſie dem Menſchen Charakter geben will, ſondern darin, daß ſie ſeinen empiriſchen Charakter durch das ewige Weſen ſeines intelligibeln Charakters zu deuten unternimmt.

Zweytens die Verwechſelung zwiſchen Freyheit und Zufälligkeit trifft näher die Idee der Freyheit ſelbſt. Zufälligkeit ſteht der Nothwendigkeit gegenüber, und der Fehler liegt darin, daß man Freyheit nicht der Natur, ſondern der Nothwendigkeit entgegen ſtellt, mit der ſie doch in der That gar nicht ſtreitet. Dieſe Verwechſelung entſteht, weil ſich wol leicht ergiebt, daß für Pflicht und Gewiſſen Freyheit unvermeidlich vorausgeſetzt werde, ſchwerer aber zu zeigen iſt, worin hier die Forderung der Freyheit eigentlich beſtehe. Die Sache ſtellt ſich zunächſt ſo dar. Es wird jemand eine Handlung, z. B. daß er ſein Wort gebrochen, als unrecht zugerechnet, ſo ſetzt man damit voraus, daß er ſein Wort eben ſowohl habe halten als brechen können, denn wenn ſich eine äußere Unmöglichkeit aufweiſt, ſo wird dies ihn entſchuldigen. Es wird alſo angenommen, der Entſchluß, ſein Wort zu halten, den er nicht hatte, ſey ihm gleich möglich geweſen als der Entſchluß, ſein Wort zu brechen, den er hatte. Nun iſt dieſer Entſchluß ſeine Handlung, folglich ſeine Wirkung, man ſetzt alſo voraus, daß hier, obſchon die Urſach gegeben iſt, dennoch die Wirkung etwas Zufälliges ſey. Eine freye Handlung alſo muß ſich, un-

geachtet sie in der Natur mit Nothwendigkeit erfolgt, in irgend einer Rücksicht doch als zufällig beurtheilen lassen. Zwar ließe sich noch sagen, so wie der Mensch ist, ist auch nothwendig seine Handlung. Im genannten Falle war es nicht zufällig, ob der Mensch sein Wort brechen würde oder nicht, sondern wäre er ein rechtlicher Mensch, so hätte er Wort gehalten, das ist er nicht, so hält er auch nicht Wort. Aber damit wäre jene Zufälligkeit nicht aufgehoben, sondern nur zurückgeschoben, denn hier setzen wir doch voraus, damit die Zurechnung statt finde, ihm sey es gleich möglich gewesen, ein rechtlicher Mensch zu seyn als das Gegentheil, folglich nehmen wir immer seine in der Natur nothwendige Beschaffenheit zum Behuf der Freyheit als etwas in anderer Rücksicht Zufälliges an. Diese Reflexion ist allerdings richtig, aber sie trifft nur eine Nebenbestimmung der Freyheit, wie sich schon daraus abnehmen läßt, daß diese Zufälligkeit sich nur bey der bösen That zeigt, nicht aber so unmittelbar bey der guten. Der schlechthin gute, d. h. der heilige Wille würde nach einem nothwendigen Gesetze durchaus thun, was er thun soll, ganz ohne jene zufällige Bestimmung dessen, welcher bald mit dem Gesetz ist, bald wider dasselbe. Jene Zufälligkeit nämlich gehört nur dem Vermögen der Wahl, und in höherer Bedeutung dem Vermögen der freyen Wahl. Die Wahl zu haben zwischen mehreren gleich möglichen Handlungen, setzt immer ein Verhältniß der Zufälligkeit voraus, doch zunächst so, daß dies in der Natur wohl bestehen kann. Die Wahl nämlich gehört nur dem endlichen Willen, wiefern er als erregbare Kraft bestimmt ist, wo durch sein eignes inneres Gesetz die anregenden Momente selbst noch nicht mit gegeben sind, es ist hier also für sein eignes Wesen subjektiv zufällig, wenn schon für die äußere Natur nothwendig bestimmt, welche einzelnen Anre-

gungen ihn gerade treffen, und welche darunter den Ausschlag geben werden im wählenden Entschluß. Hier wird indeß in der Natur jedesmal die stärkste Anregung siegen, wogegen wir weiter behaupten, für die freye Wahl sey auch dies noch zufällig, und nur der Wille selbst aus seinem innern Gesetz entscheide. Diese geforderte Zufälligkeit in der freyen Wahl durchbricht nun allerdings das Gesetz der Naturnothwendigkeit und erhebt sich über die Natur. Wenn also ein freyer Wille demungeachtet in der Natur erscheint, und sein intelligibler Charakter sich durch einen empirischen ausdrückt, so fordert sein intelligibler Charakter allerdings eine Zufälligkeit der Wahl, welche in der Natur ein Widerspruch wäre. Allein eben für die Natur und in der Natur wird nicht verlangt Nothwendigkeit und Zufälligkeit zu vereinigen, sondern gerade im Gegensatz gegen die Natur.

Freyheit überhaupt besteht nicht in der Freyheit der Wahl, sondern freye Wahl ist nur der Ausdruck der Freyheit für den endlichen, unheiligen Willen, dessen Wesen ihm selbst nur in einer Natur zur Erscheinung wird, wogegen der heilige Wille über alle Wahl und über alle Natur in seiner Freyheit erhoben gedacht werden muß. Es muß gedacht werden können, daß eine in der Natur nothwendige Handlung in anderer Rücksicht nur zufällig bestimmt sey, sonst wäre die Freyheit des menschlichen Willens undenkbar, aber die Freyheit selbst ist nicht diese Gesetzlosigkeit und Zufälligkeit, sondern sie wird in der Aufhebung der Naturnothwendigkeit gerade erst Bedingung einer absoluten Nothwendigkeit des Ewigen. Unsre Handelweise in der Natur muß als zufällig angesehen werden können zum Behufe der Freyheit, dies geschieht aber nicht dadurch, daß wir ihr Freyheit als Zufälligkeit beygeben, sondern dadurch, daß wir ihre Nothwendigkeit selbst, daß wir die Naturnothwendig-

keit nur als Zufälligkeit bestimmen. Die Naturnothwendigkeit ist nicht eine absolute Nothwendigkeit des Seyns der Dinge selbst, sondern eine bloße Form der Erscheinung, zwar unvermeidlich für die Fassungskraft der endlichen Vernunft, aber für das wahre Wesen der Dinge gerade das schlechthin Zufällige.

Das dritte war das Verhältniß der Freyheit zur Selbstständigkeit. Freyheit ist Unabhängigkeit von der Natur und ihrem Gesetze der Größe. Dieses aber zeigt sich in der Unendlichkeit des Weltganzen durch Zeit und Raum, erstlich nach der Bestimmung des Gegenstandes durch synthetische Einheit, durch die Formen der physischen Verknüpfung des Daseyns der Dinge, und zweytens in der Unendlichkeit und Zufälligkeit der Sphäre unter jedem Begriff, nach der Bestimmung des Gegenstandes durch analytische Einheit, durch die Formen der metaphysischen Verknüpfung. Da ist nun nach der Regel der physischen Verknüpfung die Abhängigkeit eines Dinges dadurch bestimmt, daß es entweder nur als Prädikat eines andern existirt, und keine Substanz in sich selbst hat, oder daß wenigstens seine Zustände nur als Wirkungen der andern Theile in demselben dynamischen Ganzen bestehen, wo dann in der Wechselwirkung der Natur jedes Wesen wenigstens der zweyten Abhängigkeit unterliegt. Wir haben nun für die Idee unser eignes geistiges Wesen von diesen beyden Abhängigkeiten befreyt, erstlich indem wir an den bloß endlichen Werth der materiellen Substanz, und dagegen an die intelligible Substantialität der Seele glauben, wodurch also ihr Daseyn als selbstständige Substanz vorausgesetzt wird; zweytens indem wir glauben, der freye Wille könne in der unendlichen Kraft seiner Willkühr vom Sinne wohl afficirt aber nicht überwunden wer-

den, wodurch alſo ſeine Dependenz in der Wechſelwirkung aufgehoben gedacht wird.

Hier hat dann ſchon die einſeitige Verfolgung dieſer oder jener Selbſtſtändigkeit falſche Theorien der Freyheit hervorgebracht, was aber das Wichtigſte iſt, wir ſelbſt haben damit die Unabhängigkeit nach metaphyſiſcher Verknüpfung, die Unabhängigkeit des einzelnen Weſens von allgemeinen und nothwendigen Geſetzen oder vom Schickſal, unter dem es ſteht, noch nicht berückſichtigt. Es gelingt mit unſrer negativen idealen Anſicht der Dinge ganz gut, ſo lang wir unſre Ideen nur jenen Formen der phyſiſchen Verknüpfung entgegenſetzen, indem wir ſo bey dem freyen Willen der Intelligenz noch poſitiven Gehalt in der Idee übrig behalten. Wir denken uns ſo die menſchliche Geſellſchaft zu einer intelligibeln Welt unter einer höhern Ordnung der Dinge nach Geſetzen der Gemeinſchaft freywollender Weſen vereinigt, und bilden uns eine Geſetzgebung der Tugend und des Rechtes aus. Wenn wir uns dann aber zuverſichtlich dieſer Vorſtellungsart überlaſſen, und nun das Verhältniß des Einzelnen zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, ſo werden wir auf einmal gewahr, daß ſich an dieſer die Freyheit wieder eben ſo vernichtet, wie vorhin an der Natur. Wir haben uns nämlich dieſe ewige Ordnung der Dinge wieder nach Analogie eines Naturganzen als eine Welt unter allgemeinen Geſetzen gedacht, wo alſo eben ſo wohl das Daſeyn des Einzelnen gegen die Abhängigkeit aus der metaphyſiſchen Verknüpfung der Dinge ſeine Selbſtſtändigkeit verliert. Das Sollen der Natur wird zu einem intelligibeln Müſſen in der ewigen Ordnung der Dinge. Wir ſetzen im Glauben eine Regel des Endzwecks im Daſeyn der Dinge als Geſetz ihrer ewigen Ordnung vor-

keit nur als Zufälligkeit bestimmen. Die Naturnothwendigkeit ist nicht eine absolute Nothwendigkeit des Seyns der Dinge selbst, sondern eine bloße Form der Erscheinung, zwar unvermeidlich für die Fassungskraft der endlichen Vernunft, aber für das wahre Wesen der Dinge gerade das schlechthin Zufällige.

Das dritte war das Verhältniß der Freyheit zur Selbstständigkeit. Freyheit ist Unabhängigkeit von der Natur und ihrem Gesetze der Größe. Dieses aber zeigt sich in der Unendlichkeit des Weltganzen durch Zeit und Raum, erstlich nach der Bestimmung des Gegenstandes durch synthetische Einheit, durch die Formen der physischen Verknüpfung des Daseyns der Dinge, und zweytens in der Unendlichkeit und Zufälligkeit der Sphäre unter jedem Begriff, nach der Bestimmung des Gegenstandes durch analytische Einheit, durch die Formen der metaphysischen Verknüpfung. Da ist nun nach der Regel der physischen Verknüpfung die Abhängigkeit eines Dinges dadurch bestimmt, daß es entweder nur als Prädikat eines andern existirt, und keine Substanz in sich selbst hat, oder daß wenigstens seine Zustände nur als Wirkungen der andern Theile in demselben dynamischen Ganzen bestehen, wo dann in der Wechselwirkung der Natur jedes Wesen wenigstens der zweyten Abhängigkeit unterliegt. Wir haben nun für die Idee unser eignes geistiges Wesen von diesen beyden Abhängigkeiten befreyt, erstlich indem wir an den bloß endlichen Werth der materiellen Substanz, und dagegen an die intelligible Substantialität der Seele glauben, wodurch also ihr Daseyn als selbstständige Substanz vorausgesetzt wird; zweytens indem wir glauben, der freye Wille könne in der unendlichen Kraft seiner Willkühr vom Sinne wohl afficirt aber nicht überwunden wer-

den, wodurch also seine Dependenz in der Wechselwirkung aufgehoben gedacht wird.

Hier hat dann schon die einseitige Verfolgung dieser oder jener Selbstständigkeit falsche Theorien der Freyheit hervorgebracht, was aber das Wichtigste ist, wir selbst haben damit die Unabhängigkeit nach metaphysischer Verknüpfung, die Unabhängigkeit des einzelnen Wesens von allgemeinen und nothwendigen Gesetzen oder vom Schicksal, unter dem es steht, noch nicht berücksichtigt. Es gelingt mit unsrer negativen idealen Ansicht der Dinge ganz gut, so lang wir unsre Ideen nur jenen Formen der physischen Verknüpfung entgegensetzen, indem wir so bey dem freyen Willen der Intelligenz noch positiven Gehalt in der Idee übrig behalten. Wir denken uns so die menschliche Gesellschaft zu einer intelligibeln Welt unter einer höhern Ordnung der Dinge nach Gesetzen der Gemeinschaft freywollender Wesen vereinigt, und bilden uns eine Gesetzgebung der Tugend und des Rechtes aus. Wenn wir uns dann aber zuversichtlich dieser Vorstellungsart überlassen, und nun das Verhältniß des Einzelnen zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, so werden wir auf einmal gewahr, daß sich an dieser die Freyheit wieder eben so vernichtet, wie vorhin an der Natur. Wir haben uns nämlich diese ewige Ordnung der Dinge wieder nach Analogie eines Naturganzen als eine Welt unter allgemeinen Gesetzen gedacht, wo also eben so wohl das Daseyn des Einzelnen gegen die Abhängigkeit aus der metaphysischen Verknüpfung der Dinge seine Selbstständigkeit verliert. Das Sollen der Natur wird zu einem intelligibeln Müssen in der ewigen Ordnung der Dinge. Wir setzen im Glauben eine Regel des Endzwecks im Daseyn der Dinge als Gesetz ihrer ewigen Ordnung vor-

aus, der jedes einzelne unterworfen iſt, was haben wir damit anders gethan, als an die Stelle des empiriſchen Fatalismus in der Natur einen intelligibeln Fatalismus des Ewigen geſetzt, deſſen Allgewalt wieder jedes einzelne Daſeyn erliegt? Oder wollen wir auch dieſem intelligibeln Schickſal noch die Gottheit überordnen, es ſelbſt nur als Willen der Gottheit anerkennen, ſo kehrt dieſelbe Schwierigkeit wieder, indem wir die eigne Selbſtſtändigkeit retten wollen gegen unſer Seyn in, durch oder mit Gott. Wie ſollen wir nun dieſe Schwierigkeit lösen? Durch das Recht der menſchlichen Unwiſſenheit, durch die einzig negative Beſtimmung der Idee! Die Form der metaphyſiſchen Verknüpfung oder der Unterordnung des Daſeyns unter Geſetze iſt die letzte, ohne die uns gar nichts bey der Welt zu denken übrig bliebe, wollen wir alſo auch von dieſer analytiſchen Beſchränkung unſre ideale Anſicht der Dinge befreyen, ſo bleibt uns nun nichts, als die bloße Idee ihres abſoluten Verhältniſſes übrig, und bey der Freyheit nichts mehr zu denken, als Unabhängigkeit des abſolut Nothwendigen von allen Formen der Natur überhaupt. Will alſo jemand gegen unſre Vorſtellung von der ewigen Ordnung der Dinge Einwendungen machen, als ob ſie der Freyheit widerſpreche, ſo werden wir ſeine Einwendungen vollkommen billigen, ihm aber antworten, daß nur der negative Antheil der Idee gelte, und hier die Idee des von der Natur Unabhängigen von allem Widerſpruch befreyt, die Idee des ewigen Weſens der Dinge ſelbſt ſey, wenn gleich wir immer noch einen Theil der bloßen Naturverhältniſſe in unſern Vorſtellungen behalten, ſobald wir für die Ahndung das Ewige im Endlichen anzuerkennen ſuchen.

Sobald wir die Voraussetzung der Freyheit des Willens nicht nur negativ zur absoluten Bestimmung unsers Wesens anwenden, sondern irgend positiv eine Erklärung auch nur für Verhältnisse der intelligibeln Weltordnung durch sie versuchen, so muß sich unvermeidlich der Widerspruch unsrer individuellen Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem positiven Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsre unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen.

thematiſche Verhältniß der Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, welches für die ewige Realität nichts iſt, doch noch beybehalten. Dieſe Welt wird ebenfalls zu keinem abſoluten Ganzen, indem die Mannigfaltigkeit der Intelligenzen ſich nicht beſchränkt, ſondern nach Analogie eines neben einander Seyns im Raume über alle Gränzen weiter fortläuft. Dabey wird die weitere Anwendung gleich chimäriſch oder zur Spielerey der Phantaſie, ſobald wir unter jener Ordnung der Dinge nicht nur die Gemeinſchaft der Menſchen auf der Erde denken, ſondern das Geſetz auf gleiche Weiſe über alles Leben in der Natur ausdehnen wollen. Zweytens die Idee der ewigen Ordnung der Dinge in den Pflichtgeboten ſelbſt giebt die Einheit der intelligibeln Welt nur in Geſetzen der Wechſelwirkung an, welche für ſich in abſtrakten Formen erſcheinen, leere Geſetze ſind, die kein Daſeyn enthalten, wenn nicht anderweit, nach einem für ſie nur zufälligen Verhältniß ein Daſeyn gegeben wird, welches unter ihnen ſteht. Das Sollen gilt freylich als nothwendiges Geſetz für allen freyen vernünftigen Willen, d in der Natur erſcheint, es iſt aber für dieſes Geſetz nur z fällig, ob irgendwo ein ſolcher freyer Wille getroffen wi dem das Geſetz übergeordnet werden kann.

Auf dieſe Weiſe ſtellen wir uns in der intelligib Welt nur die Erſcheinung des Vernünftigen im Verhält zur ewigen Realität vor, immer noch nach beſchrän Formen der ſinnlichen Erkenntniß. In der Vollend unſrer idealen Anſicht der Dinge müſſen wir folglich dieſe Schranken noch verneint denken, um uns durch vollendete Vorſtellung des Abſoluten der Idee des ewig len ſo viel zu nähern, als es der menſchlichen Ver möglich iſt. Durch dieſe Idee der Aufhebung der Sc ken der intelligibeln Welt oder durch die Idee der al

gedachten ewigen Ordnung der Dinge entſteht uns dann die ſpekulative Idee der Gottheit, als die höchſte Idee der Vernunft.

§. 147.

So entwickelt ſich alſo endlich die nothwendige Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes aus dem Princip des ſpekulativen Glaubens. Die Idee der Gottheit entſpringt uns aus dem oberſten Verhältniß der Einheit aller Erkenntniß in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, wodurch im Begriffe der Gemeinſchaft alle zufällige Mannigfaltigkeit der Dinge in Rückſicht des ewigen Seyns aufgehoben gedacht wird, und ſo nur die Idee einer höchſten Urſach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

Bey keiner Idee iſt ſo viel, wie bey dieſer höchſten Idee des reinen Ideals der Vernunft verſucht worden, aus bloßen Negationen ein Reales zuſammen zu ſtellen, indem der Begriff des allerrealſten Weſens doch wenigſtens etwas unmittelbar Poſitives ſeyn ſollte. Wir aber ſehen ein, daß alle ſolche Verſuche ſich ins Leere verlieren müſſen, denn wir können dieſe Idee eines abſoluten Gegenſtandes der Vernunft, wie jede andere, nur durch doppelte Negation durch die Verneinung aller Schranken unſrer Erkenntniß beſtimmen. Es hat für uns keine Schwierigkeit, dieſe Idee nach allen einzelnen unſrer Spekulation möglichen Beſtimmungen auszubilden, den poſitiven Grund können wir von nichts anderm als dem Verhältniß der Verſtandesbegriffe zur Natur entlehnen, in welchem wir nur für die Erhebung zur Idee die ganze Zufälligkeit des Gegebenen aufgehoben denken.

Auf dieſe Weiſe finden wir vier Verſuche, zur ſpekulati-ven Idee der Gottheit zu gelangen. Wir denken die Gottheit

1) der Größe nach als das Ideal der Vernunft, den abſoluten Gegenſtand der transcendentalen Appercception nach der Idee der abſoluten Einheit im Seyn der Dinge.

2) Der Qualität nach als den Gegenſtand des höch-ſten Begriffes, das allerrealſte Weſen, in Rückſicht deſſen für jeden Begriff aus dem Inbegriff aller Möglichkeit das Urtheil bejaht beſtimmt iſt.

3) Der Relation nach als den abſoluten Grund im Seyn der Dinge, durch welchen alle Gemeinſchaft der Dinge beſteht.

4) Der Modalität nach als das Weſen aller We-ſen, das abſolut nothwendige Weſen, von welchem die Nothwendigkeit der höheren Weltordnung, d. h. der prakti-ſchen Geſetzgebung ausgeht.

Nach dieſen vier Ideen müſſen wir uns die Idee der Gottheit weiter ausführen, um uns ſo die einzelnen nega-tiven Verhältnißbegriffe zu beſtimmen, durch welche allein wir im Stande ſind, uns den höchſten Gedanken unſers Weſens auszuſprechen.

1) Für die erſte Idee kommt uns alle Mannigfaltig-keit nur vom Sinne, und es bleibt uns für die Vernunft die leere Idee der Einheit überhaupt übrig. Der abſolute Gegenſtand der Vernunft wird hier alſo im Gegenſatz gegen alle Zuſammenſetzung als ein einiger und ſchlechthin einfa-cher gedacht werden müſſen, in deſſen Einheit die Theilbar-keit überhaupt ausgeſchloſſen ſeyn muß, wodurch wir di Idee einer abſoluten Einheit erhalten, die weder ana lytiſch noch ſynthetiſch iſt, weder unter ſich noch in ſich ei Mannigfaltiges von Theilen enthält, ſondern dieſen über

haupt entgegen gesetzt ist. Diese höchste Idee führt uns also nicht nur auf einen allgemeinen Begriff von Gegenständen der Vernunft, welcher wie die Idee der Seele noch eine Vielheit seiner Gegenstände zuließe, oder wie die Idee der Welt als ein Ganzes Mannigfaltiges umfaßte, sondern der Gegenstand dieser Idee wird ein einziger, das höchste Wesen, das Ideal der Vernunft. Wir denken hier nicht nur den Begriff von ewigen Dingen überhaupt, sondern den einzelnen Gegenstand der Vernunft, können diese Vorstellung aber nur im Gegensatz gegen das theilbare Mannigfaltige überhaupt entwerfen, denn die Einheit unsrer Vernunft ist für sich eine durchaus leere Form, der wir ohne das gegebene Mannigfaltige keinen Inhalt verschaffen können. Wir denken hier also nur die Verneinung der Zusammensetzung in einem möglichen Inhalt überhaupt, und müssen diese Idee nothwendig erst durch den Begriff der Ursach erst wieder rückwärts gegen das mannigfaltige Gegebene bestimmen, um irgend etwas dabey zu denken. Es bezeichnet diese quantitative Idee also nichts als die leere Stelle einer höchsten Einheit im Wesen der Dinge.

2) Der qualitative Ausdruck der Idee ist eben so nichts besagend. Wir denken hier das Ideal der Vernunft als das allerrealste Wesen. Wir bestimmen den Begriff desselben gegen das absolute All der Realität überhaupt. Dies ist die leere spekulative Idee der Gottheit, wie sie Kant aus der Wolfischen Schule entlehnt hatte, ein Gott aus reiner Logik, von dem man früher meinte, daß er sein Daseyn schon in seinem Begriffe bey sich führe. Wir können nämlich einen Gegenstand der Vernunft überhaupt nur durch Begriffe denken, und erhalten so durch die Form der Vorstellungsart durch Begriffe eine Bestimmungsart des allerrealsten Wesens, welche anfangs den Schein einer positiven

*) von dem absolut in sich bestimmten Sein

Vorſtellung haben kann. Nach dem Satze der Beſtimmbarkeit ſoll nämlich jedem Dinge entweder ein gegebener Begriff oder ſein Gegentheil zukommen, ich kann mir alſo jedes Ding in Rückſicht aller Begriffe, d. h., in Rückſicht des Inbegriffs aller Möglichkeit beſtimmt denken; ſo daß ihm aus dieſem ganzen Inbegriff aller Möglichkeit jedes einzelne Prädikat entweder bejahend oder verneinend zukommt. Irgend ein einzelner Gegenſtand würde erſt dann nach Begriffen vollſtändig beſtimmt ſeyn, wenn ich ihn wirklich in Rückſicht des ganzen Inbegriffs der Möglichkeit nach dem angegebenen Geſetze beſtimmt habe. Wenn wir nun hier im Inbegriff aller Möglichkeit jedes Prädikat als Realität beſtimmt denken, ſo, ſagt man, wird es einen Gegenſtand als das allervollkommenſte, allerrealſte Weſen geben, dem alle Realität bejahend zugeſchrieben wird, von deſſen Realität die jedes andern einzelnen Weſens dann gleichſam nur ein partieller Ausfluß wäre; dieſer wäre das Ideal der Vernunft, die Gottheit. Die Logik gäbe uns alſo ſcheinbar hier eine Form, um die Gottheit von jedem andern Dinge zu unterſcheiden. In jedem andern Dinge iſt ein Theil aller Realität bejaht, ein anderer verneint, in Gott allein iſt alle Realität bejaht ohne Verneinung. Mit dieſer Idee haben ſich viele lang vergebens bemüht, wir dürfen ſie nur näher betrachten, um auch ihre Leerheit ſogleich einzuſehen. Erſtlich die ganze Idee des allerrealſten Weſens entſteht nur durch Verwechſelung der Verneinung mit Beſchränkung, und zweytens können wir keine einzige Realität poſitiv ausdenken, welche zur Beſtimmung dieſer Idee dienen könnte. Der ganze Vorſchlag, alle bejahenden Begriffe in eine Idee des allerrealſten Weſens zu vereinigen, beſteht nur unter Vorausſetzung der metaphyſiſchen Regel: Realitäten widerſtreiten ſich nicht, alle Realitäten laſſen ſich in

einem Wesen vereinigt denken. Allein dieser Grundsatz ist nur erschlichen durch Verwechselung mit dem analytischen Satz: Realitäten widersprechen sich nicht. Widerspruch ist die logische Entgegensetzung eines Begriffs und seiner Verneinung oder seines Gegentheils. Wir haben oben (§. III. 1)) nachgewiesen, daß uns erst das eine und andere von beschränkten Realitäten gegeben seyn müsse, ehe wir den Begriff der Negation anwenden können, indem dadurch nur die Reflexion das eine durch das andere denkt, ohne die Art, wie es ein anderes ist, dadurch einzusehen. Die Realität des einen und andern stellen wir nur in positiven Begriffen neben einander vor, und hier ist der Widerstreit der Begriffe früher als der Widerspruch. Ich kann nicht wahrnehmen, daß einem Dinge eine Realität nicht, sondern ihr Gegentheil zukommt, sondern ich schließe dies erst daraus, daß ich sein Anders seyn gewahr werde, wo dies andere im positiven Widerstreit nach einer realen Begriffseintheilung mit dem erstern ist. Ich sehe, daß ein Gegenstand nicht roth sey, nicht dadurch, daß ich keine Farbe an ihm wahrnehme, sondern dadurch etwa, daß ich seine grüne Farbe wirklich gewahr werde, welche jener widerstreitet. So ist ein Widerstreit beschränkter Realitäten das erste, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieser Widerstreit ist aber von dem logischen Widerspruch gänzlich verschieden. Die Aufgabe für die Idee ist nun die Beschränkung aufgehoben zu denken im Absoluten, dies geschieht aber nicht dadurch allein, daß ich alle Negationen wegdenke, sondern es würde nur dadurch geschehen, daß ich dasjenige Positive dächte, für welches von keiner Negation die Rede seyn könnte, das wäre das unbeschränkte Positive. Die Realitäten unsrer Erkenntniß sind beschränkt, und dadurch häufig in Widerstreit mit einander, indem

zwey koordinirte Begriffe in derſelben Eintheilung niemals als Prädikate deſſelben Weſens vorkommen können, obſchon ſie beyde poſitiv ſind. Zwey Theile in einem Ganzen, die beyden Hälften einer Kugel, ſind beyde gleich real und poſitiv, aber die eine kann darum nicht die andere ſeyn. Ich darf alſo auch die Aufgabe gar nicht machen, das All der Realität in einem Weſen vereinigt zu denken. Vielmehr, wollen wir uns Realität für die Idee denken, ſo erhalten wir zu oberſt nur die Idee des Abſoluten leer zurück, indem eine jede Realität in unſrer Erkenntniß eine beſchränkte iſt, und es dann am Ende gleich viel gilt, an welcher ich mir die Negation dieſer Schranken vergegenwärtigen will. Alſo auch von dieſer Seite angeſehen bleibt dieſe qualitative Idee des Allerrealſten leer, indem wir durchaus keine Realität unſers Geiſtes nennen können, deren Poſitives nicht verſchwände, indem wir es unbeſchränkt denken wollten. Iſt Gott z. B. Finſterniß oder Licht? Finſterniß kann er nicht ſeyn, die iſt nur Mangel des Lichtes; aber Licht? wenn dies nur nicht von Ort zu Ort ſtrömte und aus ſeinen Quellen entſpränge. Alſo auch nicht das Licht, aber etwa der Urquell des Lichtes, die Sonne? Sonnen ſind getheilt, ihrer ſind viele, ſie ſind mit der Endlichkeit des Raumes behaftet. Wollen wir daher eine abſolute Realität finden, ſo müſſen wir ſie in unſerm innern Bewußtſeyn ſuchen. Hier iſt Empfindung und Sinn kein Attribut für die Gottheit, die ſind nur Schranken; alles andere in unſerm Innern iſt aber nur Erkenntniß und Wille der Intelligenz. Alſo Gott wäre die höchſte abſolute Intelligenz, der höchſte lebendige Geiſt. Hier behielten wir wenigſtens auf der erſten Stufe der Idealiſirung in der Idee der Seele einen poſitiven Gehalt, indem ſich das Selbſtbewußtſeyn der vollſtändigen mathematiſchen Zuſammenſetzung entzog. Aber

auch darin diente doch eigentlich nur die Form des Abſoluten der Idee, wir behielten den Gehalt, indem wir den gegebenen Gegenſtand der innern Natur für die Ahndung auf das Ewige bezogen. Von dieſem Relativen ſollten wir uns hier im höchſten Gedanken auch noch befreyen, der Gegenſtand ſelbſt wird in der Idee der Gottheit erſt durch die Idee gegeben, und darum führt uns ſelbſt die Realität des vernünftigen Willen für dieſe Idee nicht weiter als jede andere. Wille beſteht nur durch Erkenntniß, er iſt handelnde Vernunft, aber Erkenntniß iſt auch von den endlichen Verhältniſſen angegriffen, wenn ſchon nicht ganz beherrſcht; auch ihre Realität wird vernichtet, indem wir ſie ganz abſolut denken wollen. Im Erkennen iſt das Endliche das Verhältniß zu ihrem Gegenſtande; wir können die Gottheit nur als abſolute Vernunft denken, wo wieder nur der negative Theil der Idee gehört, und dann können wir eben ſowohl abſolutes Licht ſagen oder was ſonſt. Eine jede Vorſtellung göttlicher Eigenſchaften iſt nur bildlich, wir entlehnen die Eigenſchaft ſelbſt aus dem Endlichen, und entziehen ihr dann durch den Beyſatz des Abſoluten wieder einen, wir wiſſen nicht wie großen, und wiſſen nicht welcher Theil ihres Gehaltes, als nur zur Erſcheinung gehörig. Jedes poſitive wird hier nur durch das Gefühl erreicht, ohne allen Begriff.

Name iſt Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

3) Wie bey aller Idee bleiben uns alſo auch hier die Momente der Größe und Qualität ohne Bedeutung, von beſtimmterer Anwendung können ſpekulativ nur die dritte und vierte Idee ſeyn. Wir müſſen der Relation nach in der Idee der Gottheit die Einheit der Exiſtenz aller Dinge

abſolut denken, indem wir die mathematiſche Unvollendbarkeit in der Gemeinſchaft der Dinge aufgehoben denken. Dieſes kann nun erſtlich nicht dadurch geſchehen, daß wir uns eine abſolute Vollſtändigkeit in der Zuſammenſetzung der Dinge ſelbſt in ihrer Gemeinſchaft dächten, als das All und Eins der Welt, denn jede Allheit ſchlägt uns nur in Unendlichkeit aus, welche der Totalität widerſpricht, auch würde hier eben die Ordnung der Dinge ſelbſt als eine leere Form über ihnen ſchweben, die ihnen das Geſetz geben ſollte, ohne doch ein eignes Weſen in ſich zu tragen. Wir denken alſo in der Gottheit das Weſen, durch welches dieſe ewige Ordnung der Dinge über ihnen beſteht. Dies kann denn zweytens nicht geſchehen, indem wir alles Seyn der Dinge in ihr als einiger höchſter Subſtanz vereinigen, denn ſo ſetzen wir ſie wieder mathematiſch aus Theilen zuſammen, welches ſich nicht abſolut denken läßt, ſondern der Idee widerſpricht. Es bleibt uns vielmehr nur drittens übrig, in der Gottheit die Idee einer höchſten Urſach über das Weſen der Dinge und ihre Weltordnung hinzuzudenken, als den Urgrund im Seyn der Dinge.

4) Damit verbindet ſich dann die modaliſche Idee, welche das Weſen der Weſen dieſer ewigen Ordnung der Dinge als abſolut nothwendiges Weſen überordnet, in Vergleichung mit welchem jedes andere Daſeyn nur als zufällig beſtimmt ſeyn kann, indem aus der Gottheit die ewige Ordnung der Dinge ſelbſt fließt. Da aber dieſe Ordnung uns nur durch die Ideen der Pflichtgebote gegeben wird, ſo läßt ſich die modaliſche Beſtimmung nur durch Beziehung auf ſie vollſtändig machen. Wir denken uns die ewige Ordnung der Dinge in dem Grundſatz der beſten Welt, welcher der höchſte in unſerm Glauben iſt, als die Realität des ewigen Gutes, wir denken in der Gottheit der vollen

Idee nach die ewige Güte ſelbſt, d. h., einen heiligen Willen als Urgrund im Seyn der Dinge.

§. 148.

In der ſpekulativen Idee der Gottheit iſt aber das wichtigſte, daß wir überhaupt nur ihr Verhältniß zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, welche dieſe auch ſey. Wir müſſen nämlich vorzüglich bemerken, daß eine jede ſpekulative Ausbildung dieſer Idee fehlerhaft ſey, worin ſie nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge gedacht wird.

In dem Innern unſrer religiöſen Ueberzeugung lebt dieſe Idee nur in Gefühlen, und zeigt ſich durch die Ahndung des göttlichen in allem Leben der Natur, (welches eine unbeholfnere Logik als phyſikotheologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes auszuſprechen pflegt,) wie dann der eine oder andere dies höchſte Gefühl ſich ausſprechen mag, das iſt nur Sache der Wiſſenſchaft. Hier iſt aber in der Idee der Gottheit alles, wodurch ſie ausgeſprochen wird, einer willkührlichen Reflexion unterworfen, die leicht einſeitig ausgeführt wird, ſo daß anſcheinend der eine dieſes der andere jenes bey dem erſten Gedanken unſers Weſens denkt, der doch nothwendig in jeder Vernunft einer und derſelbe iſt. Nach gewöhnlicher Anſicht im Volke wird die Gottheit als höchſte Urſach der Welt, und als der heilige Grund der höchſten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieſer Vorſtellungsweiſe keine weitere Korrektion anbringen können, als daß ſie durch ihren Unterſchied der Erſcheinung und des ewigen Weſens der Dinge ſich dieſe Idee deutlicher macht. [illegible] ſuchten, um feiner zu raffi-

Wir werden ſpäter den wichtigen Unterſchied eines religiöſen und phyſikaliſchen Gebrauchs der Ideen näher entwickeln, ſo viel ergiebt ſich aber hier ſchon leicht, daß das lyriſch Erhabene über allem dramatiſch Erhabenen in der Kunſt ſtehen muß, und daß, wenn wir unſre Verehrung der Gottheit nicht nur in Hymnen oder Dithyramben ausſprechen wollen, wir unvermeidlich über der Gottheit ein Schickſal erhalten, ſobald wir mythologiſch unſern Olymp mit mehreren ausgezeichneten Figuren beleben. Denn die einzige poſitive Vorſtellung von abſoluter Nothwendigkeit, die wir uns machen können, iſt die eines unverbrüchlich herrſchenden Geſetzes, ein ſolches wird alſo das Höchſte in jeder vollendeten Mythologie werden. Philoſophiſcher freylich wäre es, das Schickſal ſelbſt der höchſten Gottheit noch zu unterwerfen, aber dadurch bekommt die ganze Fabel keine Haltung, das Reich der Götter wird zu einem geſetzloſen Deſpotismus. Die indiſche Mythologie hat manche philoſophiſche Grundideen beybehalten, ſo iſt auch in ihr das Schickſal wirklich dem Wiſchnu unterworfen, es gehorcht bey ſeiner Menſchwerdung als Kriſchna ſeinen Befehlen; eine mythologiſche Inkonſequenz, welche oft genug nachher ſich ſelbſt beſtraft durch eine gewiſſe Albernheit in der Erfindung der meiſten indiſchen Mythen.

§. 149.

Unſre Spekulation wird ſich des alles nichts annehmen, unſre Idee der Gottheit iſt nur eine, die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche ſich ſpekulativ für unſre Vernunft nach drey Verhältniſſen ausſprechen läßt, die dann ihre einzige ſpekulative Entwickelung

enthalten. Wir denken nämlich erſtlich im Verhältniß der transcendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die abſolute Selbſtſtändigkeit des höchſten Weſens; zweytens im Verhältniß der formalen Apperception, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h. als das Weſen, durch welches die Welt iſt; drittens im Verhältniß des materiellen Bewußtſeyns, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geiſt, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht. Es iſt alſo dies jedesmal die nemliche Idee des göttlichen Weſens nur nach den drey oberſten ſubjektiven Verhältniſſen der Faſſungskraft einer endlichen Vernunft dargeſtellt, ohne, daß dies irgend eine gleichſam phyſikaliſche Entwickelung zu einem theologiſchen oder kosmologiſchen wiſſenſchaftlichen Syſteme zuließe. Verwechſeln dürfen wir daher dieſe nur ſubjektive Dreyfachheit der Anſicht ja nicht mit jetzt gewöhnlichen naturphiloſophiſchen Gegenſätzen der natura naturans und natura naturata oder auch ähnlichen Gegenſätze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, z. B. nach Schellings Darſtellung im Bruno. Alle dieſe Ideen ſind unrechtmäßig phyſikaliſch, indem dieſe Dreyeinigkeit nicht nur das göttliche Weſen, ſondern immer mit zugleich die Welt umfaßt. So iſt nur der ewige Vater bey Schelling die Idee der Gottheit ſelbſt, das unendliche mütterliche Prinzip iſt nichts als die Form der Welt und der ewige Sohn iſt die Welt ſelbſt unter ihrer Form, in den neueſten Darſtellungen von Schelling aber erſcheint gar, eben wie ehedem bey Fichte, Gott nur als das ewige Band aller Dinge, d. h. als die Form der Welt. Welche Mißgriffe alle aus der gleichen Quelle der mißverſtandenen höchſten phyſikaliſchen Aufgabe unſers Geiſtes entſpringen, wovon weiter unten mehr.

ſtimmungen in die Idee einführt, und alſo Unwiſſenheit deſſen unmöglich macht, der ſie in ſich trüge. Wir erhalten darin eine abſolute Einheit im Seyn der Dinge in Beziehung auf welche auch gar keine Mannichfaltigkeit gedacht werden könnte, auch nicht für die Erſcheinung.

Und doch müßten wir auf der andern Seite durch dieſelbe Idee, da es nur die eine Idee der Realität der höchſten Subſtanz gäbe, die Realität der Erſcheinung als ihr gleichgeltend annehmen, es wäre das höchſte Weſen ſelbſt, welches in die Erſcheinung träte. Da läßt es ſich aber nur von einem unvollkommen guten, unheiligen Willen denken, daß er ſich ſelbſt zur Erſcheinung wird, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann, und folglich verliert ſich dieſe Idee der Gottheit als einer alles befaſſenden Subſtanz ganz in ihrer Unzulänglichkeit, wenn wir ihr praktiſche Bedeutung geben wollen.

Das oberſte modaliſche Verhältniß unſrer Erkenntniß war das der metaphyſiſchen Verknüpfung im Weſen der Dinge (§. 114. und 145.), indem wir alles Daſeyns nothwendige Beſtimmung nur in ſeiner Abhängigkeit von allgemeinen Geſetzen begreiffen können. Die ewige Ordnung der Dinge iſt ein Allgemeines von nothwendigen Geſetzen, denen aber für ſich kein Weſen zukommen kann, wollen wir ſie alſo nicht wieder als höhere Natur, als Form eines unendlichen Ganzen anſehen, ſo bleibt ſie uns in der Idee ein unvollendeter Gedanke, eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes die Welt, ohne ein Bedingendes, welches jene Bedingung vorſchriebe. Der Gedanke der höhern Weltordnung vollendet ſich alſo einzig dadurch, daß wir unbeſtimmt einen abſoluten Grund hinzu denken, durch den ſie gilt, und dieſer Grund iſt das Ideal der ewigen Güte, oder die Gottheit. Wir ſehen daraus, daß die Reduktion der gewöhnli-

dung findet. Da die Gottheit als der höchste Grund gedacht wird, so müßten wir also von seinen Folgen auf ihn schließen, hier gilt aber rein hypothetisch nur der modus tollens, so daß wir vielleicht sein Nichtseyn, nie aber sein Daseyn beweisen könnten. Für die affirmative gäbe es nur die hypothetische Induktion: wenn alle Folgen eines Dinges sind, so ist es selbst. Wie wollen wir aber auf alle Folgen kommen? Es bliebe uns also nur die Wahrscheinlichkeit aus einer unvollständigen Induktion übrig. So zeigt es dann auch der Erfolg, jeder versuchte Beweis ist ein Cirkel im Schluß, wo man entweder spekulativ das absolut nothwendige Wesen oder praktisch den höchsten Zweck schon als gegeben voraussetzt.

1) Der ontologische Beweis: Dem allerrealsten Wesen muß jede Realität zukommen, folglich auch das absolut nothwendige Daseyn, ist nicht einmal hypothetisch, und verwechselt also das Daseyn mit der problematischen Bestimmung eines bloßen Begriffes, die ihm eben entgegengesetzt werden muß. Ohne den Cirkel im Schluß, der dies Daseyn schon voraussetzt, sagt er gar nichts.

2) Der kosmologische Beweis vom zufälligen Daseyn der Dinge in der Natur auf ein absolut nothwendiges Wesen ist hypothetisch, schließt aber widerrechtlich modo ponente von der Folge auf den Grund. Er macht sich nur durch den Cirkel gelten, daß hier die höchste Realität vorausgesetzt wird, die man beweisen wollte.

3) Der physikotheologische Beweis, von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine höchste Vernunft, die dies alles angeordnet hat, ist höchstens ein Wahrscheinlichkeits-

Wir werden ſpäter den wichtigen Unterſchied eines religiöſen und phyſikaliſchen Gebrauchs der Ideen näher entwickeln, ſo viel ergiebt ſich aber hier ſchon leicht, daß das lyriſch Erhabene über allem dramatiſch Erhabenen in der Kunſt ſtehen muß, und daß, wenn wir unſre Verehrung der Gottheit nicht nur in Hymnen oder Dithyramben ausſprechen wollen, wir unvermeidlich über der Gottheit ein Schickſal erhalten, ſobald wir mythologiſch unſern Olymp mit mehreren ausgezeichneten Figuren beleben. Denn die einzige poſitive Vorſtellung von abſoluter Nothwendigkeit, die wir uns machen können, iſt die eines unverbrüchlich herrſchenden Geſetzes, ein ſolches wird alſo das Höchſte in jeder vollendeten Mythologie werden. Philoſophiſcher freylich wäre es, das Schickſal ſelbſt der höchſten Gottheit noch zu unterwerfen, aber dadurch bekommt die ganze Fabel keine Haltung, das Reich der Götter wird zu einem geſetzloſen Deſpotismus. Die indiſche Mythologie hat manche philoſophiſche Grundideen beybehalten, ſo iſt auch in ihr das Schickſal wirklich dem Wiſchnu unterworfen, es gehorcht bey ſeiner Menſchwerdung als Kriſchna ſeinen Befehlen; eine mythologiſche Inkonſequenz, welche oft genug nachher ſich ſelbſt beſtraft durch eine gewiſſe Albernheit in der Erfindung der meiſten indiſchen Mythen.

§. 149.

Unſre Spekulation wird ſich des alles nichts annehmen, unſre Idee der Gottheit iſt nur *eine*, die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche ſich ſpekulativ für unſre Vernunft nach drey Verhältniſſen ausſprechen läßt, die dann ihre einzige ſpekulative Entwickelung

enthalten. Wir denken nämlich erſtlich im Verhältniß der transcendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die abſolute Selbſtſtändigkeit des höchſten Weſens; zweytens im Verhältniß der formalen Apperception, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h. als das Weſen, durch welches die Welt iſt; drittens im Verhältniß des materiellen Bewußtſeyns, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geiſt, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht. Es iſt alſo dies jedesmal die nemliche Idee des göttlichen Weſens nur nach den drey oberſten ſubjektiven Verhältniſſen der Faſſungskraft einer endlichen Vernunft dargeſtellt, ohne, daß dies irgend eine gleichſam phyſikaliſche Entwickelung zu einem theologiſchen oder kosmologiſchen wiſſenſchaftlichen Syſteme zuließe. Verwechſeln dürfen wir daher dieſe nur ſubjektive Dreyfachheit der Anſicht ja nicht mit jetzt gewöhnlichen naturphiloſophiſchen Gegenſätzen der natura naturans und natura naturata oder auch ähnlichen Gegenſätze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, z. B. nach Schellings Darſtellung im Bruno. Alle dieſe Ideen ſind unrechtmäßig phyſikaliſch, indem dieſe Dreyeinigkeit nicht nur das göttliche Weſen, ſondern immer mit zugleich die Welt umfaßt. So iſt nur der ewige Vater bey Schelling die Idee der Gottheit ſelbſt, das unendliche mütterliche Prinzip iſt nichts als die Form der Welt und der ewige Sohn iſt die Welt ſelbſt unter ihrer Form, in den neueſten Darſtellungen von Schelling aber erſcheint gar, eben wie ehedem bey Fichte, Gott nur als das ewige Band aller Dinge, d. h. als die Form der Welt. Welche Mißgriffe alle aus der gleichen Quelle der mißverſtandenen höchſten phyſikaliſchen Aufgabe unſers Geiſtes entſpringen, wovon weiter unten mehr.

ſuchen. Dieſes geſchah dann auf zweyerley Weiſe durch Spekulation, wenn die in unſrer Erkenntniß ſchon vorausgeſetzte Regel nur für die Reflexion herausgehoben werden dürfte, oder durch Induktion, wenn wir die Regel aus gegebenen Fällen erſt zu errathen ſuchen.

Hier ſahen wir aber (§. 83.) ſchon, daß auch bey der Induktion nicht der Fall oder die Mehrheit von Fällen ſich die Regel ſelbſt giebt, denn unmittelbar galt der Schluß von vielen Fällen auf die übrigen unter einer Regel nichts, ſondern nur die Vorausſetzung der Regel überhaupt für alle Fälle berechtigte uns zur Induktion. Geſetz und Regel iſt alſo jederzeit für die reflektirende Urtheilskraft das Vorausgeſetzte, Spekulation und Induktion unterſcheiden ſich nur nach einem eignen Verhältniß zu dieſer Regel.

Ein jedes allgemeines und nothwendiges Princip zeigt ſich unſerm Geiſte durch Spekulation. Ich nenne aber ein Princip konſtitutiv, wenn es, ſobald es gegeben iſt, ſich ſelbſt den Fall ſeiner Anwendung beſtimmt, ſo daß die ſubſumirende Urtheilskraft im Stande iſt, aus ihm Wiſſenſchaft in theoretiſcher Form zu entwickeln; regulativ hingegen heißt ein Princip, wenn die reflektirende Urtheilskraft erſt zu ihm hinzu den Fall der Anwendung und ſeine konſtitutive Beſtimmung ſuchen muß. Regulative Principien ordnen ſich daher der Induktion über, ſie ſind bloße Maximen der reflektirenden Urtheilskraft, welche ſie im Suchen leiten, und werden heuriſtiſche Maximen genannt, wenn ſie poſitiv dazu dienen, um Induktionen für ein gegebenes Mannichfaltiges zu leiten,

so gibt uns z. B. die philosophische Sprachlehre solche Maximen für geschichtliche Sprachforschung, so gab uns die Mathematik heuristische Maximen, nach denen wir nach der ersten Entdeckung neuer Planeten im Stande waren, sie am Himmel wieder zu finden, ihre Entfernung und die Gesetze ihrer Bewegung voraus zu sagen, und eben solche Maximen leiten alle experimentale Naturbeobachtung überhaupt.

Aus §. 72. können wir für diesen Unterschied weiter bestimmen: jedes mathematische Princip ist unmittelbar konstitutiv, indem es das Gesetz seiner Entwickelung schon bey sich führt, jedes philosophische hingegen bleibt zunächst ein regulatives, und wird überhaupt nur dadurch konstitutiv, daß wir es mathematisch zu bestimmen im Stande sind.

Erstlich also über das Gebiet der Mathematik hinaus sind überhaupt gar keine konstitutiven Gesetze einer Theorie möglich, und zweytens innerhalb desselben unterscheidet sich in jeder Naturwissenschaft ein konstitutiver Theil der Wissenschaft von einem andern, der nur von heuristischen Maximen beherrscht wird. Wir können nämlich in jedem mathematischen System von den obersten Principien aus vorwärts das System entwickeln, indem wir jede Komplexion selbst aus ihren Elementen zusammenstellen, wir kommen aber mit diesen Evolutionen immer nur bis an eine bestimmte Gränze, wo uns die Zusammensetzung der Komplexionen zu groß wird. Hier schlagen wir den umgekehrten Weg der Beobachtung ein, fassen das Zusammengesetzte als Ganzes auf, und versu-

chen nur die Komplexionen im Großen in einer Involution zu ordnen, ohne die Evolution bis ins Einzelne zu vollenden. Das letztere Verfahren der Induktion fordert eine möglichst genaue Entwickelung der konstitutiven Gesetze, um bestimmte heuristische Maximen zu erhalten, es bleibt aber in seiner eignen Sphäre unentbehrlich, indem alle theoretischen Zusammensetzungen doch immer nur allgemeine Regeln behandeln, ohne sich bis zur einzelnen Geschichte durchfinden zu können.

Erſtes Kapitel.

Ueberſicht aller regulativen Principien der Urtheilskraft.

§. 152.

Urtheilskraft iſt die logiſche Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes, von ihrem Standpunkt als dem Geſichtspunkt der Methode hätten wir alſo alle bisherigen Geſetze der Spekulation nochmals für die Induktion zu wiederhohlen, wir wollen aber nur bey den allgemeinſten Momenten ſtehen bleiben. Das Geſetz der Urtheilskraft war Zufälligkeit des gegebenen Mannichfaltigen für die nothwendige Form der Einheit, Trennung von Sinn und Verſtand in der endlichen Vernunft. Das ganze Intereſſe der regulativen Principien trifft alſo den Streit des Empirismus und Rationalismus und ſeine Ausgleichung durch den Kriticismus. Es liegen aller Ausbildung der Wiſſenſchaft durch Reflexion drey erſte Maximen der Urtheilskraft zu Grunde, von denen die eine als Maxime der Einheit die Anſprüche des Verſtandes, die zweyte als Maxime der Mannichfaltigkeit die Anſprüche des Sinnes vertheidigt, endlich aber eine dritte als Maxime der Verbindung oder der Beſchränkung aller Theorie beyde Anſprüche gegen einander ausgleicht, indem ſie dem Sinn die jederzeit mögliche Erweiterung ſeines Gehaltes garantirt,

die Anſprüche der Einheit aber nur auf eine für ſich leere Form über allem Gehalt beſchränkt, nach dem Geſetz, daß für die endliche Vernunft alle bedeutende Einheit Verbindung und nicht abſolute Einheit iſt.

Der Streit des Empirismus und Rationalismus iſt aus allem bisher geſagten ganz klar zu entſcheiden. Der Urſprung unſrer Erkenntniß iſt vor der innern Wiederbeobachtung, aber nicht für die unmittelbare Erkenntniß, entweder die Anſchauung des innern Sinnes, welche den mannichfaltigen Gehalt giebt, oder Begriff und Urtheil der Reflexion, welche die Einheit der nothwendigen Form hinzubringt. Die wiſſenſchaftliche Ausbildung unſers Geiſtes geht nun darauf: vor dieſer innern Wiederbeobachtung die ſubjektive Gültigkeit unſrer Erkenntniſſe gegen einander vollſtändig zu beſtimmen, und ſo der Regel ihrer empiriſchen Wahrheit nachzukommen.

Eine jede einſeitige Spekulation verwechſelt aber dieſe Aufgabe der ſubjektiven Begründung mit dem Thema der tranſcendentalen Wahrheit oder der objektiven Begründung der Erkenntniß. Sie wird dann zum Empirismus getrieben von dem Vorurtheil: durch die Sinnesanſchauung allein hänge unſre Erkenntniß mit dem Gegenſtande zuſammen, und von dieſer aus verbreite ſich alle Wahrheit in unſerm Geiſte; ſie wird zum Rationalismus getrieben von dem Vorurtheil: nur die Apodikticität der Einheitsformen in unſrer Erkenntniß gebe ihr die objektive Gültigkeit. Der Fehler iſt alſo auf beyden Seiten derſelbe, daß man das ganze Geſchäft der wiſſenſchaftlichen Ausbildung unſers Geiſtes mißverſteht, indem man die ſubjektiv unmittelbare Gültigkeit der anſchaulichen Evidenz, oder die ſubjektive Allgemeingültigkeit der apodiktiſchen Geſetze mit objektiver Gültigkeit, alſo jedesmal empi-

rische Wahrheit mit transcendentaler verwechselt. Sehen wir aber ab von dieser verfehlten Absicht der Spekulation, so liegt dem, was auf der einen und andern Seite wirklich geschieht, jedesmal eine ganz richtige Maxime der Urtheilskraft zu Grunde, die nur einseitig verfolgt wird; dem Empirismus nämlich die Maxime der Erweiterung unsrer Erkenntniß für das Ziel ihrer material immer größeren Vollkommenheit, dem Rationalismus aber die Maxime der Theorie für das Ziel der formalen Vollkommenheit, (§. 68.) so daß wir beyde nur kritisch vereinigen dürfen, um uns über das ganze Geschäft selbst zu verstehen.

Der Streit dieser zwey Maximen muß sich im Großen für die Spekulation zweymal wiederhohlen, einmal für die natürliche und dann für die ideale Ansicht, wo er in einem Fall gerade entgegengesetzt als im andern zu schlichten ist, wie auch schon in der ersten Einleitung angedeutet wurde.

Für die natürliche Ansicht der Dinge ist der Streit der leichter verständliche und oft besprochene, der nur die Wissenschaft angeht, wo für die Naturwissenschaft überhaupt Theoretiker und Empiriker, und für die Naturbeschreibung eine systematische und eine bloß historische Behandlung der Wissenschaft einander entgegen stehen. Dem erstern liegt hier die Maxime einer jederzeit möglichen Anwendung der logischen Formen, dem andern die Maxime der Unzulänglichkeit aller logischen Formen für sich wegen ihrer Mittelbarkeit zu Grunde, und die Ausgleichung macht sich (nach §. 63.) durch eine Maxime der objektiven Gültigkeit. Alle unsre Erkenntniß steht unter der Form der Erfahrung, wo uns nach der ersten Maxime

apodiktiſche Geſetze als Bedingung alles möglichen Gehaltes gegeben ſind, deren wir uns nur durch die ſyſtematiſchen Formen bewußt werden, nach der zweyten Maxime aber aller geſchichtliche Gehalt als das Bedingte für ſich unabhängig von den logiſchen Formen in der Anſchauung liegt, nach der dritten Maxime endlich das Bedingte durch die Bedingung nothwendig beſtimmbar ſeyn muß, ſo daß für die Vollendung unſrer Naturerkenntniß das Geſetz der Erkenntniß alles Beſondern aus ſeinem Allgemeinen (für die Spekulation und gegen die Induktion) gilt: das allgemeine Geſetz iſt jederzeit die apodiktiſche Bedingung, unter welcher das Beſondere und Einzelne nur als das Bedingte gegeben wird, alſo nur in der Vereinigung alles Beſondern unter ſeinem Allgemeinen in der Theorie können wir die Naturerkenntniß auf ihre objektive Gültigkeit beziehen.

Wichtiger aber auch ſchwieriger für die Entwickelung iſt der Widerſtreit eben dieſer Maximen für die ideale Anſicht der Dinge. Hier iſt die Einſeitigkeit der erſtern Maxime der Grundfehler jedes höheren Rationalismus, welcher ſich nennen läßt Forderung einer hyperphyſiſchen Theorie, Verwechſelung der Religionslehre mit phyſikaliſcher Theorie, mythologiſche Religionsphiloſophie. Die Einſeitigkeit der andern Maxime giebt den in der Einkleidung bezeichneten idealiſirten Empirismus als Beſchützer alles Aberglaubens durch Verwerfung aller Theorie und aller Spekulation zu Gunſten einer blinden Glaubenslehre. Die Ausgleichung aber macht ſich durch die kritiſche Nebenordnung einer natürlichen, idealen und religiöſen Anſicht der Dinge nach dem Verhältniß unſrer drey modaliſchen Grundſätze aus der Idee, (§. 131.)

welche das höchſte Katarktikon aller menſchlichen Spekulation enthalten. Dieſe verwandeln ſich nämlich hier in folgende drey regulative Principien.

1) Für die natürliche Anſicht der Dinge müſſen die Forderungen der Theorie einzig bedingt von der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen als Grundgeſetz anerkannt werden.

2) Neben der Natur beſteht die Freyheit der ewigen Ordnung der Dinge für eine Glaubenslehre ohne alle Theorie.

3) Die Vereinigung dieſer beyden Geſetze macht ſich durch die religiöſe Beurtheilung der Natur nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen, welche uns nur aus Gefühlen der Ahndung entſpringen, indem hier (für die Induktion und gegen die Spekulation) das höchſte Geſetz der Einheit nur durch das Einzelne äſthetiſcher Urtheile anerkannt wird, (in Oppoſition gegen alle Theorie.) Das ſpekulative Princip der Aeſthetik: freye Zuſammenſetzung anſchaulicher Formen zur Einheit ohne beſtimmten Begriff, wird nämlich a priori gefordert, indem nach der Idee der Gottheit ſelbſt die Zufälligkeit des in der mathematiſchen Zuſammenſetzung zuſammenfallenden Mannichfaltigen dem Geſetz der Einheit unterworfen wird, nach einem der Urtheilskraft ganz eigenthümlichen Princip.

§. 153.

Die richtige und unvermeidliche Anwendung aller dieſer regulativen Principien fordert einen Fall, wo die reflektirende Urtheilskraft ſich durchaus für bloße Induktion ſelbſt überlaſſen bleibt, ohne ſich bis zu ausgeſprochnen konſtitutiven

Geſetzen der Spekulation erheben zu können. Dieſen finden wir ſowohl bey der natürlichen als idealen Anſicht der Dinge im Gebrauche des dritten Regulativs.

An der Spitze des Syſtems einer jeden theoretiſchen Naturlehre ſteht eine mathematiſche Phyſik, welche ſich aus konſtitutiven Geſetzen entwickelt. So weit wir aber auch dieſe Entwickelung fortſetzen mögen, ſo bleiben wir doch dabey immer bey einer Wiſſenſchaft allgemeiner Geſetze, ohne je das Individuelle einer einzelnen Geſchichte (z. B. unſers Sonnenſyſtems, der Erde) zu erreichen. Wollen wir daher umgekehrt nach dem dritten phyſikaliſchen Regulativ alles Einzelne der Geſchichte als bedingt durch die allgemeinen Geſetze anerkennen, ſo ſchweben alle jene konſtitutiven Geſetze doch nur als hevriſtiſche Maximen von unbeſtimmter Anwendung über dem Ganzen der Beobachtung, und der Reichthum der Erfahrungswiſſenſchaft entfaltet ſich nur einem Verfahren der Induktion, welche ſich an die einzelne Beobachtung und Geſchichte ſelbſt anſchließt, wogegen die Spekulation immer trocken und leer bleibt, wiewohl ſie alle Geſchichte zu beherrſchen wähnt. In äußerer Phyſik z. B. behält jedes ſpekulative Verfahren einen atomiſtiſchen Charakter, indem es nur die innere Einheit des Seyns der Subſtanz und der Maſſe zu Grunde legt, während die Einheit der hevriſtiſchen Maximen, die in der Erfahrung eigentlich gilt, immer erſt die abgeleitete äußere Einheit der Formen phyſiſcher Proceſſe iſt. Es iſt Schellings großes Verdienſt um die Naturphiloſophie, daß er ihr im Großen den wiſſenſchaftlichen Werth der Induktion garantirt hat, zu dem unſre beſten Phyſiker oft unwillkührlich hingetrieben doch kein Zutrauen faſſen konnten. Leider hat er nur eben dieſe hevriſtiſchen Maximen mit konſtitutiven Geſetzen und vorzüglich mit den Grundgeſetzen der idealen Anſicht der Dinge verwechſelt.

welche das höchſte Katarktikon aller menſchlichen Spekulation enthalten. Dieſe verwandeln ſich nämlich hier in folgende drey regulative Principien.

1) Für die natürliche Anſicht der Dinge müſſen die Forderungen der Theorie einzig bedingt von der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen als Grundgeſetz anerkannt werden.

2) Neben der Natur beſteht die Freyheit der ewigen Ordnung der Dinge für eine Glaubenslehre ohne alle Theorie.

3) Die Vereinigung dieſer beyden Geſetze macht ſich durch die religiöſe Beurtheilung der Natur nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen, welche uns nur aus Gefühlen der Ahndung entſpringen, indem hier (für die Induktion und gegen die Spekulation) das höchſte Geſetz der Einheit nur durch das Einzelne äſthetiſcher Urtheile anerkannt wird, (in Oppoſition gegen alle Theorie.) Das ſpekulative Princip der Aeſthetik: freye Zuſammenſetzung anſchaulicher Formen zur Einheit ohne beſtimmten Begriff, wird nämlich a priori gefordert, indem nach der Idee der Gottheit ſelbſt die Zufälligkeit des in der mathematiſchen Zuſammenſetzung zuſammenfallenden Mannichfaltigen dem Geſetz der Einheit unterworfen wird, nach einem der Urtheilskraft ganz eigenthümlichen Princip.

§. 153.

Die richtige und unvermeidliche Anwendung aller dieſer regulativen Principien fordert einen Fall, wo die reflektirende Urtheilskraft ſich durchaus für bloße Induktion ſelbſt überlaſſen bleibt, ohne ſich bis zu ausgeſprochnen konſtitutiven

Zweytes Kapitel.

Die heuristischen Maximen der Naturwissenschaft.

§. 154.

Gegen die einseitigen Theorien einer nur sinnlichen oder rein vernünftigen Erkenntnißkraft haben wir unsre Spekulation an der subjektiven Geschichte des menschlichen Erkennens zu einer Theorie der endlichen Vernunft fortgeleitet, und diese als System des Kriticismus dem Empirismus und Rationalismus entgegengestellt. Auf diese Weise ist aber unser zusammengesetztes spekulatives System nur nach seinen methodischen Gesichtspunkten, (deren Momente freylich überall verborgen zu Grunde liegen, auf welche aber im Streite die wenigsten sich einlassen wollen) in Kontrast gestellt worden, auf andere Weise wird es nach seinen bloßen Resultaten häufiges Mißfallen erregen, indem es in seine Zusammensetzung jedes einseitige Resultat mit aufnimmt, damit aber eben es keinem recht macht, weil auch der Gegner gehört wird.

Wir überblicken leicht aus der Organisation unsrer Vernunft, über welche Gegenstände von rein spekulativen Untersuchungen Resultate gefordert werden, und können diese nach den vier Momenten der spekulativen Erkenntniß eintheilen.

1) Empirische Anschauung: Materie und Geist.

2) Reine Anschauung: Vollendung und Unvollendbarkeit.

3) Logisches Denken: Anschauung und Idee.

4) Transcendentales Denken: Natur und Uebernatur.

Hier stehen sich dann nach einseitigen Resultaten einander entgegen.

1) Materialismus, Dualismus und Spiritualismus; 2) Determinismus und Fatalismus; 3) Realismus und Idealismus; 4) Naturalismus und Supernaturalismus.

Wir nehmen in unser System den gesammten positiven Gehalt einer jeden von diesen Lehren auf, und verwerfen dagegen einer jeden negatives.

1) Unsre Lehre ist vollständiger Materialismus, denn wir fordern eine sich selbst genugsame Theorie der äußern Natur für unsre materielle Weltansicht, in welcher alles bis zu den verwickeltsten Processen der Organisation, und bis zu der innersten Korrelation mit geistigen Thätigkeiten materiell erklärlich seyn soll. Unsre Lehre ist aber auch Dualismus, indem wir unabhängig von dieser Theorie eine eigne Theorie der innern Naturlehre fordern, und endlich sie ist in eminenterer Bedeutung Spiritualismus, indem wir in jenen beyden Theorien nur die endliche Ansicht der Dinge exponiren, dieses Endliche aber nur durch die innere Ansicht des Lebens auf das Ewige beziehen.

2) Unsre Lehre ist im Ganzen ihrer idealen Ansicht der Dinge durch die Ideen der Gottheit und ihrer ewigen Ordnung der Dinge vollständiger Determinismus, welcher die spekulativ geschlossene Totalität im Wesen der Dinge

einem Geſetze des Zweckes unterwirft; ſie iſt aber auch für theoretiſche Naturwiſſenſchaft ein Fatalismus, deſſen blinde Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung entſpringt, und der Natur für die Theorie einzig Geſetze eines ſich ſelbſt genugſamen Mechanismus (im Gegenſatz gegen eine Theorie der Endurſachen) vorſchreibt.

3) Im Gegenſatz des Realismus und Idealismus bedeutet der erſtere die Lehre von der objektiven Bedeutung einer gegebenen Erkenntnißweiſe, die andere aber die Lehre von einer nur ſubjektiven Bedeutung derſelben. Hier iſt alſo unſre Lehre von der natürlichen Anſicht der Dinge ein empiriſcher Realismus aber transcendentaler Idealismus, umgekehrt hingegen unſre Lehre von der idealen Anſicht der Dinge ein empiriſcher Idealismus aber transcendentaler Realismus, indem was für die Natur nur als Idee gilt, für das wahre Weſen der Dinge das eigentlich Reale iſt.

4) Unſre Lehre iſt Naturalismus des Wiſſens und Supernaturalismus des Glaubens, wie z. B. ein empiriſcher Atheismus, indem alle Theorie der Natur ſich mit Ideen unbemengt laſſen ſoll, aber ein idealer Theismus, indem alle Natur äſthetiſch nach Ideen beurtheilt werden ſoll.

Endlich wenn wir methodiſch noch dem Kriticismus den Skepticismus entgegenſtellen, ſo geben wir auch letzterem in ſeiner Grundbehauptung recht. Der Skepticismus behauptet, in ſpekulativen Dingen ſey der menſchlichen Vernunft keine feſte Wahrheit zu erlangen, er verſteht aber unter der Regel der Wahrheit eine objektive Begründung der Erkenntniſſe. Sein Grundſatz iſt alſo gerade auch der unſrige: eine objektive Begründung der Erkenntniſſe findet nicht ſtatt.

nur daß der Skeptiker dieſen fälſchlich mit der Regel empiriſcher Wahrheit verwechſelt.

So wie wir aber mit allen ſtreitenden Partheien der Philoſophen hier auf gleichmäßige Art einig ſind, ſo ſind wir auch wieder mit allen aus einem Grunde in Widerſtreit; unſer ganzes Unternehmen wird von jeder einſeitigen Anſicht verworfen, und von den Vornehmen und Dilettanten einer jeden Schule als Synkretismus und Eklekticismus verachtet werden. Es mögen nämlich die einzelnen eine ſpekulative Aufgabe löſen oder als unauflösbar verwerfen, ſo ſind ſie doch alle darauf einig, wenn man einmal ein ſpekulatives Syſtem aufſtellen wolle, ſo fordere dies eine Theorie aus einem Stücke, eine Theorie, die das ganze Syſtem unſrer Ueberzeugungen umfaßt. Dem treten wir entgegen mit einem Princip der Anerkennung und Beſchränkung aller theoretiſchen Anſprüche unſrer Vernunft wie dies in den ſo eben aufgeſtellten idealen Regulativen unſrer Ueberzeugungen liegt. Wir werden durch eine nähere Entwickelung der Regulative unſrer Vrrnunft die rechtmäßigen Anſprüche der Theorie und ihre Beſchränkungen noch näher deutlich zu machen haben.

§. 155.

Das Reſultat der ganzen Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft: es giebt keine ſpekulative Erkenntniß aus reiner Vernunft bedeutete ihm eigentlich ſo viel als unſer ideales Regulativ: Es giebt keine Theorie aus Ideen. So wie er aber die regulativen Principien im Anhang zur Dialektik der reinen Vernunft behandelt, misverſteht er dieſes Geſetz, indem er die Maximen der ſyſtematiſirenden Ver-

nunft mit Ideen vermengt. Dieſe Maximen enthalten die Anſprüche der Einheit an jedes wirklich gegebene Mannichfaltige, alſo nach einem Momente der Urtheilskraft, dagegen die Idee aus der höchſten Forderung der Einheit für jedes irgend zu gebende Mannichfaltige nach dem Momente der Vernunft entſpringt. Der ſpekulative Gebrauch der Ideen ordnet ſich daher bey Kant zu einer bloßen Nachhülfe der Theorie nach einer ſogenannten relativen Suppoſition ihrer Gegenſtände herab. Aber eben dazu laſſen ſie ſich gar nicht brauchen. Deswegen haben wir die heuriſtiſchen Maximen der ſyſtematiſirenden Urtheilskraft ſelbſt von den idealen Regulativen noch ganz abgeſondert.

Auch was Jakobi mit dem Ausdrucke, den wir von ihm entlehnen, gegen die Philoſophie aus einem Stücke ſagt, zielt auf unſer Hauptregulativ: Es giebt für den menſchlichen Geiſt keine Theorie aus einem Stück, und überhaupt keine Theorie aus Ideen. Das höchſte in unſrer theoretiſchen Wiſſenſchaft iſt die Lehre von den Ideen, wie wir ſie ſo eben abgeleitet haben. Eine Wiſſenſchaft von den Ideen beſitzen wir, in welcher ihre negativen Formen an den poſitiven der Naturerkenntniß evolvirt werden für die Reflexion, aber weiter aus dieſen transcendentalen Ideen der ſpekulativen Vernunft als Principien iſt keine Wiſſenſchaft mehr möglich, ſondern nur Glaube, indem ſich ihre nur verneinenden Ausdrücke aller Evolution verſagen. Wir können ſie nirgends als Erklärungsgründe oben anſtellen, um aus ihnen das Weſen der Dinge zu verſtehen, ſondern wir müſſen ſie nur zu dem gegebenen Weſen der Dinge unvermeidlich hinzudenken, um uns ſelbſt zu verſtehen.

§. 156.

Das System der regulativen Principien der Urtheilskraft enthält zwey Theile, die ideellen Regulative und die heuristischen Maximen des Systems für die Natur. Von diesen sind die erstern die höchsten allumfassenden, die Regeln der systematisirenden Urtheilskraft ordnen sich erst dem ersten idealen Regulativ unter. Dieses erste ideale Regulativ fordert mathematische Theorie für die ganze natürliche Ansicht der Dinge, und erst in der Sphäre dieser Regel treten sich die heuristischen Maximen der systematisirenden Urtheilskraft einander entgegen. Jedes logische System forderte ein System von Begriffen in Definitionen und Eintheilungen, und ein System von Urtheilen in jeder theoretischen Wissenschaft durch Beweis. Nach diesen zwey Formen des Systems treten sich also die heuristischen Maximen nach Klassifikation von Begriffen und den Ansprüchen des Beweises einander entgegen. Es stehen in aller Naturwissenschaft Systematiker und Historiker, Theoretiker und Empiriker einander gegen über.

Erstlich für die Klassifikation von Begriffen machen in empirischer Anthropologie, Experimentalphysik und Naturgeschichte die beyden Maximen der Homogeneität alles Ungleichartigen und der Specifikation ins Unendliche neben einander ihre Rechte gelten, indem bey der stetigen Einheit unsrer Erkenntniß (nach §. III. 2.) alles irgend gegebene Mannigfaltige der Regel der systematischen Einheit unterliegen muß, das Individuelle der einzelnen Form durch eine beschreibende Zusammensetzung aus Begriffen aber nie erreicht werden kann, sondern jedesmal über diese der Anschauung bedarf. Wenn also Büffon und Linnee über die Ansprüche der Klassifikation an die Naturgeschichte streiten,

ſo gehört dieſer Streit nicht der Wiſſenſchaft, ſondern für dieſe ſind beyde einig, in der Wiſſenſchaft ſtehen beyde entgegengeſetzte Verfahrungsarten nothwendig neben einander für jeden Theil der Naturwiſſenſchaft, der ſich nicht zu einer konſtitutiven Theorie eignet. Die Maxime einer Stufenleiter der Weſen aber nach der dritten Regel (§. 111. 2.), der Stetigkeit aller logiſchen Formen gehört eigentlich nur der Leibnitziſchen Metaphyſik aus ihrer Idee des Alls der Realitäten in Gott und der Vorſtellung anderer Weſen durch ſucceſſive Verneinungen aus dieſem All der Realität. Da wir dieſe Vorſtellungsart verwerfen müſſen nach (§. 147. 2.), ſo hat alſo jene Maxime der Anordnung in eine Reihe der Abſtuffungen keinen Werth, wir werden vielmehr unter der Regel der logiſchen Stetigkeit nach Batſch ſeinem Ausdruck eine netzförmige Verbindung in dem Uebergang von Art zu Art zu erwarten haben, indem die Verzweigungen jedes Stammes von Begriffen ſich in dem Wirklichen der Natur auf mannigfaltige Weiſe einander durchkreuzen. Die Folge davon iſt: es giebt nur ein Syſtem der phyſiologiſchen Theorie, es können aber mancherley Syſteme der Anordnung ihrer Begriffe neben einander beſtehen. (Nach Linnee und Juſſieu, nach Lavoiſier und Winterl.)

Zweytens für den Beweis im Syſtem der Urtheile fordern die Theoretiker nach der einen Maxime, daß jedes Beſondre nur durch ſein übergeordnetes Allgemeines wahr ſey, alſo aus dieſem begriffen werden müſſe; die Empiriker hingegen nach der andern Maxime ſetzen allen Werth in die lautere Thatſache, welche jedesmal nur durch Wahrnehmung ausgemittelt werden kann wegen der Unzulänglichkeit der nur mittelbaren logiſchen Erkenntniß für ſich. Hier haben wir von den Rechten des Beweiſes ſchon ausführlich geſprochen, und kennen auch das wahre Weſen der Theorie

für die Naturwiſſenſchaft, indem ſie nämlich eine Form giebt, welche alle Erfahrung beherrſcht, für ſich aber jederzeit eine leere Form allgemeiner Geſetze bleibt. Für den Gebrauch im gemeinen Leben wird die ſtrenge Anwendung der Mathematik die Gränze beſtimmen, jenſeit welcher das empiriſche Verfahren immer den Vorzug vor dem rationellen behauptet; das Rationelle wird aber dann ſein Intereſſe weislich auf die Wiſſenſchaft beſchränken, durch welche es erſt mittelbar auf das Leben zurück wirken kann. So lange nämlich die rationelle Naturlehre wirklich nach hevriſtiſchen Maximen Induktionen bildet, erkennt ſie (insgeheim oder ſich bewußt) doch die Empirie als ihre Lehrerin an, und ſie vermag ſich erſt dann wieder über ſie zu erheben, wenn ſie in Stand geſetzt iſt, theilweis ihre Reſultate als konſtitutive Geſetze über die Erfahrungen zu erheben, in untergeordneten durch Induktionen begründeten Theorien. Deutlicher wird uns noch der Unterſchied des theoretiſchen und empiriſchen Verfahrens in den Naturwiſſenſchaften, wenn wir das Weſen der Theorie aus dem oben Entwickelten noch näher vergleichen. Alle Theorie bildete ſich entweder durch Spekulation oder durch Induktion, der Spekulation gehörte dann die konſtitutive Theorie aus gegebenen allgemeinen Geſetzen, aber auch die Induktion gründete ihre Anſprüche nicht nur auf die Vielheit der Fälle unter einer Regel, welche nur eine Allgemeinheit der Angewöhnung gäbe, ſondern auf die Vorausſetzung der Regel ſelbſt nach hevriſtiſchen Maximen. Dieſes Verhältniß der hevriſtiſchen Maximen zur Beobachtung, um richtige Induktionen zu erhalten, iſt es eigentlich, woran ſich einſeitiger Empirismus und falſches Theoretiſiren vom richtigen Verfahren unterſcheiden. Reiner Empirismus, welcher, abgeſehen von aller Theorie, nur Thatſachen ſammelt und erzählt, ver-

dient keinen Tadel, der fehlerhafte Empirismus ist im Grunde schon theoretisch, er sucht Induktionen, aber ohne leitende Maximen, seine Regeln sind daher nur aus Mehrheit der Fälle und nach Gewohnheiten, ohne alles Princip zusammengelesen. So z. B. tadelt der Arzt das Heilverfahren eines bloßen Empirikers, welcher seine Mittel ins Unbestimmte nur anwendet, weil sie schon oft gute Dienste thaten, oder weil sie bey diesen einzelnen Symptomen oft gute Dienste thaten; der Empiriker aber kann ihm dagegen antworten: Ihr rationellen Aerzte verfahrt ja gerade eben so, was helfen die vielen Worte um Theorie, ihr erklärt damit so wenig als wir, und wendet nach der Reihe jedes Mittel doch nur darum an, weil seine Heilkraft durch die Erfahrung erprobt ist. Der wahre Unterschied liegt nämlich nicht in diesem letzten Gebrauch der Induktion selbst, der ist auf beyden Seiten derselbe, der Gewinn aber, den der rationelle Arzt von seiner theoretischen Wissenschaft zieht, besteht in leitenden Maximen, welche seiner Induktion die Sicherheit gewähren, wiewohl er nicht im Stande ist, sie zu konstitutiven Gesetzen einer Theorie zu erheben, aus denen sich einsehen ließe, warum gerade hier dies, dort jenes Mittel das beste sey. Umgekehrt die falsche Theorie, welche dem gesunden Empirismus entgegen steht, fehlt darin, daß sie, anstatt sich mit leitenden Maximen für die Induktion zu begnügen, an die Stelle der Induktion sich gewaltsam durch willkührliche Hypothesen konstitutiver Gesetze bemächtigen will, welche ihr alle weitern Induktionen aus der Erfahrung entbehrlich machten, indem sie aus ihnen schon den wahren Hergang der Sache zu begreiffen wähnt. Es fällt in die Augen, wie dieses gerade das falsche Theoretisiren der atomistischen Naturphilosophie mit der willkührlichen Grundgestalt ihrer absolut harten ersten Körperchen, die

Karteſiſchen Theorien oder Eulers Theorie des Magneten, eben ſo alle gemeinen Hypotheſen über die Bildung unſers Planetenſyſtems, oder endlich die Theorien der Humoral- und Nervenpathologie trifft. Das richtige Verfahren alſo ſoll nicht bloßen empiriſchen Zuſammenſtellungen folgen, und doch auch nicht konſtitutive Hypotheſen vorausſetzen, ſondern nur reflektirend ſich an leitende Maximen halten. Hier aber iſt das Talent des Naturforſchers nicht bloße erlernte Geſchicklichkeit, ſondern genialiſch oder wenigſtens natürliches Talent, wenn er mit Erfolg kombiniren ſoll.

§. 157.

Wegen des Folgenden müſſen wir dieſen Unterſchied in Rückſicht des beſondern Verhältniſſes von Kants dynamiſcher Naturphiloſophie und Schellings heuriſtiſcher näher beleuchten.

Kant ſtellte der atomiſtiſchen mathematiſchen Phyſik, die auf dem metaphyſiſchen Vorurtheil wider eine actio in distans und dem mathematiſchen des abſolut Harten gegründet war, ſeine philoſophiſche Dynamik entgegen, in welcher zuerſt dem Geſetz der Stetigkeit in der mathematiſchen Phyſik ſein Recht wiederfuhr. Dieſe vielverſprechende und für die Mathematik ſo bequeme Lehre fand zum Theil Beyfall, wurde aber faſt allgemein mißverſtanden, indem einige ihre atomiſtiſchen Vorurtheile nicht ganz los werden konnten, andere aber dieſe Lehre mit Schellings dynamiſcher Naturphiloſophie verwechſelten, welche doch von ganz anderer Tendenz iſt. Kants mathematiſche Phyſik iſt der Anfang einer Theorie der Natur, welche ſich regelmäßig aus konſtitutiven Geſetzen entwickelt, Schellings Naturphiloſophie benutzt hingegen nur die allgemeinſten Formen ih-

rer Geſetze als hevriſtiſche Maximen, und bildet ſich unter dieſen nur nach Induktionen an der Erfahrung ſelbſt aus, (wie ſich dies am reinſten und reichhaltigſten in ſeiner Schrift von der Weltſeele zeigt, in welcher er zuerſt alle jene Kombinationen aus der Erfahrung bekannt machte, von denen ſeitdem unſre philoſophiſche Phyſik zu leben hat.) Der Unterſchied zwiſchen beyden iſt alſo gerade der allgemeinſte, von dem wir hier ſprechen, die völlig entwickelten Geſetze der Kantiſchen Dynamik ſtehen nur als leitende Maximen über Schellings bloß phänomenologiſcher Naturphiloſophie. Hierdurch entſteht der Schein, als ob es mit der zweyten Behandlung gar nicht auf Theorie abgeſehen wäre, man hat ſogar, eben weil das alte atomiſtiſche, mathematiſch hypothetiſche oder auch Kantiſch dynamiſche Verfahren beſtimmt auf Theorie ausgieng, gerade darin den Gegenſatz der neuen Lehre geſucht, daß ſie gar nicht erklären, keine Theorie geben wolle. Aber dies iſt bloßer Mißverſtand. In ihrer Vollendung geht ſie eben ſowohl auf Theorie aus, ſie enthält theilweis beſtändig einzelne Theorien der Wärme, des Lebensproceſſes u. ſ. w. in ſich, und ſie erſcheint nur deshalb im Ganzen nicht als Theorie, weil ſie nach ihrem Hauptgeſchäft eben die Theorie erſt vorzubereiten ſucht; denn erſt, nachdem ihre Kombinationen mit Hülfe ihrer hevriſtiſchen Maximen vollendet ſind, zeigen ſich die Anfänge der Theorien, die durch dieſes Verfahren gewonnen werden, aus denen man wie gewöhnlich den Verlauf einzelner Proceſſe der Erwärmung, Elektricität, Aſſimilation, Irritabilität u. ſ. w. erklärt.

Sie lebt in den Induktionen, welche durch ihre höchſten leitenden Maximen herbey geführt werden; ſie ſtellt uns für die Naturgeſchichte der Erde als oberſte leitende Maximen ihre aſtronomiſchen Verhältniſſe, die Aktionen ih-

res lebendigen Organismus und das Licht der Sonne auf, und ihr erstes Geschäft ist, in Experimentalphysik und Physiologie des Organismus alle einzelnen Thatsachen diesen leitenden Maximen zu unterwerfen und ihnen gemäß anzuordnen. Wo aber diese Induktionen eine gewisse Vollständigkeit erreicht haben, oder erreichen werden, da wenden sie sich wieder erklärend an das einzelne Phänomen zurück, und zeigen so, welches eigentlich die Funktion der Induktion für die Theorie der Natur seyn sollte. Sie soll, wie oben gefordert wurde, in den der Mathematik zunächst unzugänglichen Gegenden vom Individuellen der Beobachtung ausgehend, diesen Theil der Wissenschaft der Theorie unterwerfen. Diesen Mißverstand zu heben war uns wesentlich nothwendig, damit dasjenige verstanden werden kann, was wir näher von den idealen Regulativen und ihrem gegenseitigen Verhältniß zu sagen haben.

Was hier noch zuzusetzen / Bd 3 S. 379 ꝛc.

Drittes Kapitel.

Die idealen Regulative.

§. 158.

Wir erhielten in der Lehre von den Ideen die drey modaliſchen Grundſätze (§. 131.), die Welt unter Naturgeſetzen iſt nur Erſcheinung; der Erſcheinung liegt ein Seyn an ſich zu Grunde für den Glauben, und die Sinnenwelt iſt die Erſcheinung der Welt der Dinge an ſich für die Ahndung. Dieſe drey Grundſätze geben uns jetzt folgende Regulative.

1) Das Ziel der Wiſſenſchaft für jede natürliche Anſicht der Dinge iſt Theorie.

2) Jede Theorie iſt mathematiſch, und geht auf ein unvollendbares Ganzes, ſo daß alle Erklärungen ohne einen erſten Anfang nur für die Entwickelungen einer fortlaufenden Geſchichte gegeben werden. Eine jede ſolche Theorie theilt ſich in einen konſtitutiven mathematiſchen Theil und einen empiriſch regulativen nach hevriſtiſchen Maximen.

3) Es giebt eine vollſtändige Theorie der äußern Natur, und innerlich eine vollſtändige Theorie der einzelnen Vernunft.

4) Die ideale Anſicht der Dinge iſt ohne alle Theorie, aus ſpekulativen Ideen iſt keine Theorie möglich.

5) Aller theoretiſchen Naturbeurtheilung aus Begriffen ſteht die äſthetiſche aus bloßen Gefühlen gegen über als Eigenthum der religiöſen Anſicht der Dinge.

Die Scheidung dieſes theoretiſchen und idealen Gebietes in unſerm Geiſte iſt denn das eigentliche letzte Ziel aller Spekulation, die Vermengung und Verwechſelung von Theorie und Idee iſt hingegen die erſte Quelle aller mythologiſchen Religionslehre von der erſten Dichtung bis zur ſublimſten Metaphyſik, ſie iſt die Quelle aller hyperphyſiſchen Theorie und aller poſitiven Lehre vom Abſoluten. In dieſer Verwechſelung liegt der Grund aller Streitigkeiten um Ideen, und aller Irrthümer des gemeinen Lebens über dieſe und die Religion.

Wer ſeinen Glauben hier an keine Theorie Preis geben will, haßt als idealer Empiriker alle Spekulation, überliefert ſich aber eben damit dem Aberglauben. Wer mehr Muth hat, es mit der Theorie zu wagen, macht dann an dieſe durchaus falſche Forderungen, indem er die religiöſe Anſicht der Dinge als die Spitze aller Theorie für das Thema der oberſten phyſikaliſchen Aufgabe anſieht. Dieſer Misgriff liegt im ganzen gemeinen proteſtantiſchen Religionsunterricht ſo gut wie im künſtlichſten philoſophiſchen Syſtem der Dogmatik. Wenn ihr nach den Ideen der Ewigkeit eures Weſens und der Freyheit eures Willens fragt, ſo iſt es euch nicht genug, neben aller Theorie den Glauben an dieſe feſtgeſtellt zu ſehen, ſondern ihr verlangt noch weiter, dieſe Ideen wieder als Anfänge einer höheren Theorie brauchen zu dürfen, in welcher ihr z. B. aus der Idee der Freyheit die ganze Geſchichte euret Handlungen, die Organiſation eures Charakters, die Theorie des Sündenfalles und der Wiederverſöhnung mit Gott erklärend ableiten

wollt, eben wie den Blitz aus den Geſetzen der Elektricität. Ihr hört nicht auf, Bilder darüber zu verſuchen, und wie wohl ihr eingeſteht, daß dies alles Geheimniſſe der Religion ſeyen, meint ihr doch mit euern Bildern noch etwas darüber geſagt zu haben. Wer es endlich noch ſpekulativer nimmt, will uns gar das wahre Weſen der Dinge mit Spinoza aus der Idee der Gottheit oder mit Fichte und Schelling aus der Idee der Welt begreifen lehren.

Wir haben dagegen erſtlich in Schutz zu nehmen die rechtmäßigen Anſprüche der mathematiſchen Theorie, und dann beſtimmt zu ſondern alle Idee von theoretiſchen Expoſitionen. Dies wird ſich am verſtändlichſten darſtellen polemiſch gegen ein noch geltendes ſpekulatives Syſtem. Ich wähle das von Schelling.

§. 159.

Weil doch nur im Ganzen ihrer Gemeinſchaft der Dinge die Natur eigentlich iſt, ſo hat Schelling im Widerwillen gegen die trennenden Formeln aus dem Geſetze der Kauſalität alle eigentliche Erklärung und Theorie von ſeiner Naturphiloſophie abgelehnt, und ſtatt deſſen andere Formeln einer Zurückführung alles Differenten auf die abſolute Identität gewählt. Ich habe das Misverſtändniß hierin ſchon gerügt. Allerdings iſt ſeine Naturphiloſophie nicht Theorie, aber ſie iſt im Dienſte der Theorie, Vorbereitung derſelben nach heuriſtiſchen Maximen. Solang es mit ihr nicht wieder zur Theorie kommt, iſt das Ganze nichts als eine Klaſſifikation der phyſikaliſchen Begriffe, wie ſie ſich unter die Begriffe Schwere, Licht, Organismus, oder Magnetismus, Elektricität und Chemismus u. ſ. w. ordnen laſſen, ſie iſt das

nämliche für Chemie und Physik überhaupt, was Linnees System für die Naturgeschichte seyn sollte. Soll sie aber, wie in Schellings Schrift von der Weltseele eine tiefere Bedeutung bekommen, so muß sie sich von ihrem vornehmen philosophischen Dreyfuß wieder zur einzelnen Erfahrung herablassen, Kräfte und ihre Wirkungen anerkennen, kurz physikalische Theorien versuchen im Wettstreit mit unsrer frühern Physik. Doch um die ganzen Irrungen nicht länger hinter Worte zu verstecken; und hinter Einseitigkeiten einer bald nur Begriffe bald aber Urtheile systematisirenden Theorie, was ist denn überhaupt das Wesen aller Theorie, nach dem strengsten wissenschaftlichsten Ausdruck? Evolution einzelner Erkenntnisse aus einer gegebenen Involution eines Ganzen in unserm Wissen. Und dies ist denn doch die Schellingische Naturphilosophie in allem, was sie thut.

Aber dies ist auch die schlimmste Schwierigkeit noch nicht, Schelling verwechselt das Ideale mit dem Natürlichen eigentlich darin, daß er die heuristischen Maximen, welche ihm vorschweben, die doch alle mathematisch sind, oder gar nur empirisch physikalisch für rein philosophisch hält. Wir können seine Schemate der Naturphilosophie in die drey der Duplicität, Triplicität und Quadruplicität eintheilen, von welchen er meint, er habe sie in dem spinozistischen Anfang seines Identitätssystems aus den höchsten Gesetzen des Ansich der Dinge abgeleitet. Er meint das Gesetz der Duplicität aus dem höchsten Gegensatz des Subjektiven und Objektiven in der absoluten Identität der Selbsterkenntniß der absoluten Vernunft abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie ist es aber gar nicht von so hoher Abkunft, sondern da ist es nur das Schema der mathematischen Entgegensetzung positiver und negativer Größen in dem Bilde der entgegengesetzten Richtungen auf

einer geraden Linie, und physikalische Bedeutung bekommt es ganz empirisch durch die Entgegensetzung zwey solcher Größen durch den Konflikt zwey entgegengesetzter Kräfte im Lichte, welche sich bald als + M und — M, bald als + E und — E, bald als + O und — O einander entgegen treten.

Er meint ferner im Bruno das Schema der Triplicität aus dem höchsten Gesetze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, welches sich zu oberst als Welt (Gott der Sohn) als Gesetz und Form der Welt und als Gottheit (Gott der Vater) darstellt, abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie liegt aber aller Triplicität der Kepplerschen Gesetze, von Magnetismus, Elektricität und Chemismus; Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion u. s. w. nichts zu Grunde, als das mathematische Schema der drey Dimensionen im Raume, welches mit jenem philosophischen nichts zu thun hat, physikalisch aber völlig willkührlich gebraucht wird.

Er meint endlich das Schema der Quadruplicität der Windrose durch den Ausdruck der Vereinigung eines absoluten und relativen Gegensatzes philosophisch abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie aber liegt nur das mathematische Schema der Arendrehung einer Kugel mit dem direkten Gegensatz ihrer Pole und dem indirekten in der Richtung ihrer Drehung zu Grunde, welche physikalisch durch die Arendrehung der Erde landkartenweise mit der größten Willkühr bald auf philosophische Systeme, bald auf Arzneymittel angewendet wird.

In der That sind alle solche philosophischen Schemate für die Naturphilosophie nur leere Formen, welche auf subjektive Momente in der Geschichte unsers Erkennens gehen, (nach §. 111.) und meist nur logisch für die Methode

gebraucht werden können, das bedeutende Entwickelungsfähige gehört aber alles der Mathematik. Der Fehler in Schellings Naturphilosophie liegt gerade darin, worin er neuerdings ihren höchsten Werth sucht, in der höheren Bedeutung, die hinter den mathematischen Formen noch verborgen seyn soll, welche aber eben für alle Theorie gar nicht da ist.

Die großen Bequemlichkeiten im Beurtheilen der Natur, welche diese neue angeblich dynamische Physik über die hergebrachten Versuche zu mathematischen Theorien haben will, entspringen aus einem Vortheil, der um nichts besser ist, als die Einführung des Wunderglaubens in die Physik unter dem Vorwand, vor Gott sey kein Ding unmöglich, ja er ist sogar eins und dasselbe mit diesem. Wenn z. B. der thierische Magnetismus uns durch unerwartete Reaktionen durch große Räume und nach ungewohnten Zeitverhältnissen in Erstaunen setzt: so sagt diese Philosophie prahlend, Raum und Zeit sind nur das endliche Band der Erscheinung, wer sich zum wahren Wesen der Dinge erhebt, erhebt sich über sie, und was nach jener Mathematik unmöglich und widersprechend scheint, wird vor uns hier aus der Weltseele als dem wahren Bande der Dinge leicht begriffen. Dies ist nichts als jenes Raisonnement der faulen Vernunft, wie Kant es nannte, welches aller Theorie ein viel zu frühes Ziel setzt. Was nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen beobachtet wurde, muß auch nach diesen erklärbar seyn, und gerade aus den Gesetzen der Erscheinung soll hier alles erklärt werden, berufe sich also da ja niemand auf das höhere wahre Wesen der Dinge, um größere Einsicht zu zeigen. Vielmehr liegt davon, daß ihr jene Erscheinungen mathematisch und materiell unerklärlich findet, die Schuld nur an euch; nur daran, daß ihr euch der hergebrachten

atomiſtiſchen Formen und ihrer Porenlehre nicht entſchlagen könnt. Wärme, Licht und Schall gehen nach ähnlichen Geſetzen ungehindert in die Ferne, und dieſe erkennen eure Meiſter ſelbſt noch als materiell an, oder wenn ihr dies nicht ſo begreift, ſo liegt auch da derſelbe Fehler zu Grunde: ihr könnt nicht begreifen, wie die materielle Welt ſich ſelbſt Geſtalt und Einheit geben kann, indem ihr nur aus dem Seyn ihrer Maſſe, ihrer Trägheit und Undurchdringlichkeit die Erklärung verſucht, woraus ſie nicht gelingen kann. Die Formen der Proceſſe, in denen ſich die Maſſe bewegt, hättet ihr euch konſtruiren ſollen, dann würdet ihr einſehen lernen, wie alles Räumliche und Zeitliche auch in Raum und Zeit ſeiner beſtimmten materiellen Erklärung unterworfen werden kann. Schelling ſelbſt iſt hierin noch ganz im Fehler. So genau er Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft verſtanden hat, ſo iſt es ihm doch nicht gelungen, Kants Anſicht ſich ſelbſt ohne Fehler zu vollenden, er wählte zu allgemeine leitende Maximen; Farben, Töne und das innere Leben ſpielen ihm beſtändig vor den Augen, ſo daß er zu keiner Vollendung des Materialismus in ſich ſelbſt kommen kann, und dadurch eben ſelbſt wieder zum Schluſſe Atomiſtiker wird. In ſeiner Schrift von der Weltſeele (S. 168.) ſagt Schelling über die materielle Gemeinſchaft der Dinge: „es läßt ſich in der Welt überhaupt kein dynamiſcher Zuſammenhang denken, ohne daß man eine urſprüngliche Homogeneität aller Materie annehme. Wir ſind genöthigt, die poſitive Materie, die ſich im Lichte und der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflöſungsmittel (welches hernach Menstruum universale, Aether, Weltſeele genannt wird) anzuſehen.“ Dieſe Anſicht der Dinge iſt nichts als modificirte, gleichſam chemiſche Atomiſtik. Vergleichen wir da-

mit, was wir in der Lehre von den Ideen bey der Idee der Seele in Rückſicht der materiellen Gemeinſchaft feſtſetzen mußten, ſo wird uns Schellings Fehler ganz deutlich werden. Schellings Aether iſt als Auflöſungsmittel unvermeidlich eine chemiſche Art von Materie, wir verſtehen nach ſeiner Expoſition, wie durch Kants Begriff einer vollſtändigen chemiſchen Durchdringung eine chemiſch zuſammengeſetzte Maſſe doch durchaus homogen ſeyn kann. Durch das aneignende Oxygen in der Verkalkung wird z. B. das Silber der Salzſäure verbunden, ſo daß nun ein durchaus homogens ſalzſaures Silber bis in ſeine kleinſten Theile gegeben iſt, in welchem kein Theil werde Oxygen, noch Silber, noch Salzſäure iſt, ſondern jeder die chemiſche Vereinigung dieſer drey. Es iſt hier weder Säuerſtoff, noch Silber noch Säure, ſondern nur die Einheit des Hornſilbers. Allein mit dieſer chemiſchen Verbindung iſt das erſte, die mechaniſche Möglichkeit einer materiellen Einheit noch gar nicht erklärt. Wie iſt denn eine Maſſe z. B. von Hornſilber oder gar ein Kryſtall möglich? In der Maſſe liegt ja jeder Theil neben dem andern als theilbar in Theile, ſo daß jeder Theil in der bloßen mechaniſchen Zuſammenſetzung nur für ſich iſt, und keiner in der Einheit mit dem andern. Darauf antwortet Kant mit dem Hauptſatz gegen die Atomiſtik: Die Materie erfüllt ihren Raum nicht dadurch allein, daß ſie in ihm iſt, (ihn einnimmt, daß ſie ein Volumen hat, ein geometriſcher Körper iſt,) ſondern nur durch die zurückſtoßende Kraft, die bey ihrer Subſtanz iſt, durch die Elaſticität aller materiellen Subſtanz. D. h. im Allgemeinen: Einheit und Verbindung der materiellen Exiſtenz iſt nur in der Gemeinſchaft der Subſtanzen durch die Wechſelwirkung ihrer Kräfte zu begreifen. (S. 113.) Das eigentlich Seyende, die Subſtanz der Materie iſt die

Masse, welche aber nur ein Vieles ist ohne alle Einheit, ein Theilbares ins Unendliche, wo doch jedes Ganze nur durch die Theile bestehen soll. Allein diese Substanz ist für sich eine bloße Abstraktion, in der Natur ist bey jeder Substanz ihre Kraft, und durch diese Kraft die Form eines physischen Processes, als Form einer Wechselwirkung, durch welche allein Einheit und Verbindung in das materielle Seyn kommt. Dieses Gesetz, daß in allem materiellen Daseyn die Einheit und Verbindung nicht von dem Seyenden für sich, sondern nur von der Form des physischen Processes kommt, in welchem die Substanz jedesmal ist und sich bewegt — dieses hat Schelling nicht eingesehen. Er sagt in einer andern Schrift: (gegen Fichte S. 125.) „Die Physik hat über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band oder die Kopula der beyden Elektricitäten.“ Wir bemerken hieran erstlich, daß das falsche von Winterls System nämlich seine seichte Naturphilosophie nur allzusehr auf Schellings Sprache eingewirkt hat. Nach Winterl liegen dem Seyn der Materie die todten Atomen der Masse zu Grunde als das Gestaltlose und Differenzlose, gleichsam der Träger des Bandes und der begeistenden Principien, durch welche letztere erst Gestalt und Proceß da ist. Schelling vereinigt dieses Band mit den begeistenden Principien in seiner lebendigen Kopula, und bringt dann die Grundkorrektion der Winterlschen Philosophie an, daß er dieses Band allein als das Seyende anerkennt, jenen Atomen oder der gestaltlosen Masse aber das Seyn abspricht. Allein indem die Masse denn doch immer das nichtseyende Viele als das Viele

bleibt, auf welches als die bloße Schranke man doch zuweilen zu ſprechen kömmt, ſo wird dieſes Nichtſeyn wohl nur eine polemiſche Wendung des Sprachgebrauchs bleiben, denn von dem wahrhaft und in der That Nichtſeyenden pflegt man auch nicht zu ſprechen, anders als apagogiſch. Hätte es aber auf die eine oder andere Weiſe mit dem Seyn dieſer todten Maſſe doch ſeine Richtigkeit, ſo wäre dieſe Anſicht bey Winterl und Schelling nur eine neue Wendung jener alten Lehre vom Ahriman und Ormuzd oder vom geſtaltloſen Chaos, welches todt iſt, und einem dazu tretenden belebenden Formprincip. (§. III. 4)) Dieſe Lehre kennen wir aber ſchon: ſie entſteht, wenn man abſtrahirten Formen ein eignes Weſen für ſich beymißt, und ſie ſo ihrem eignen Gehalte gegen über ſtellt, anſtatt Form und Gehalt erſt in demſelben Ganzen zu vereinigen, ehe man von dem Seyn deſſelben ſpricht. So findet es ſich denn auch in der That: die chemiſchen Eigenſchaften der Maſſe in abstracto gedacht, als ein Selbſtſtändiges, ſind Winterls Band und die Formen der phyſiſchen Proceſſe, unter denen die Maſſe in Gemeinſchaft kommt, ſubſtantiirt ſind ſeine begeiſtenden Principien. Auch Schelling hat dieſen falſchen Weg eingeſchlagen, und würde, wenn er ihn weiter verfolgt, das Ziel, welches er immer anſtrebte, Vernichtung jener Trennung abſtrahirter Formen, wieder ganz aus dem Auge verlieren. Beyſpiele werden dies ganz deutlich machen. Was iſt nach Schelling das eigentlich ſeyende im Thier, in der Pflanze? — nicht die Nahrung, die es in ſich aufgenommen hat, nicht die Maſſe, mit der es auf die Waage fällt, ſondern die lebendige Einheit des Organismus, die Kopula in ihm, die Einheit des Lebensproceſſes. Oder in einem leichteren Beyſpiel: Was iſt der Rhein? Ein Strom, der von den Alpen herab nach der Nordſee fließt, er iſt

nicht eigentlich das Waſſer in ihm, welches täglich ein anderes iſt, nicht das Ufer, welches ihn nur beſchränkt, ſondern die Einheit des phyſiſchen Proceſſes, wodurch auf ſein Bett beſchränkt beſtändig Waſſer im Strömen iſt. Mit andern Worten: was wir Thier, Pflanze, den Rhein nennen, iſt nicht ein ſeyendes, ſondern eine Geſchichte, ein Werden, ein Leben. Dadurch wird die Sache klar, Schelling hätte oben und ſonſt ſehr häufig anſtatt das eigentlich Seyende, das eigentliche Werden ſagen ſollen und alles wäre richtig. Die Einheit und Verbindung wird der materiellen Welt nicht unmittelbar durch ihr Seyendes durch ihre Subſtanz, die iſt gerade das Viele in ihr, ſondern durch das Werden bey der Subſtanz, in dieſem Werden iſt nicht jedes für ſich, ſondern der Zuſtand der einen Subſtanz durch den aller andern vermittelſt der Wechſelwirkung ihrer Kräfte, und die Einheit und Verbindung dieſer Welt beſteht nur in der Gemeinſchaft ihrer Subſtanzen unter den Formen phyſiſcher Proceſſe. Schellings Fehler iſt alſo der, daß er den bloßen Formen des Werdens, den phyſiſchen Proceſſen, wieder ein Seyn geben will in abstracto, und ſein Aether, ſeine Weltſeele als das materielle Princip der Gemeinſchaft aller Dinge iſt nicht das Seyn einer erſten Materie, ſondern die urſprüngliche Anziehung oder eigentlich das von uns aufgewieſene Geſetz der höchſten Form aller phyſiſchen Proceſſe als Form eines Organismus. Und ſo beſtätigt ſich auch hier, wie in aller theoretiſchen Wiſſenſchaft, daß alle Theorie immer erſt hinter der Erfahrung her unſerm Geiſte klar wird. Durch bloße Induktion aus Erfahrungen bewährte Schelling ſein Grundgeſetz des univerſellen Organismus, erſt nachher gelang es uns, jene einfachen mathematiſchen Momente zu finden, wodurch die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes theoretiſch abgeleitet wird.

Es iſt die Form eines magnetiſchen, elektriſchen, chemiſchen, mechaniſchen oder organiſchen Proceſſes, worin wir die Einheit in äußerer Natur begreifen. Schelling ſagt, (gegen Fichte S. 129.) das Grundgeſetz meiner phyſikaliſchen Anſicht iſt: „daß ich die Natur nicht mechaniſch ſondern dynamiſch anſehe. Könnte man mich nur überzeugen, daß ſie im bloßen Mechanismus beſteht, ſo wäre meine Bekehrung ſogleich vollbracht, dann iſt die Natur unleugbar todt, und jeder andre Philoſoph kann Recht haben, nur ich nicht.“ Hier verſteht er den Unterſchied des Mechaniſchen und Dynamiſchen nicht, indem er ihn dem des Lebendigen und Todten gleichſetzt. Es war der Fehler der Atomenlehre in engſter Bedeutung als einer nur mechaniſchen Phyſik, daß ſie das Weſen der Materie ohne alle Kraft, ohne alle Dynamik zu verſtehen hoffte, dagegen fordert die dynamiſche Anſicht vor allem Kraftäußerung durch urſprüngliche Anziehung und Abſtoßung von der Materie. Aber dieſe Kraftäußerung iſt noch nicht Leben in eminenterem Sinne, dieſes Anziehen und Abſtoßen iſt eine durchaus äußere Reaktion des einen gegen das andere, Leben aber iſt nur da, wo innere Thätigkeit iſt, unmittelbar in der Materie alſo nirgends. Allerdings hat Schelling recht, daß die Natur ein lebendiges Ganzes iſt, und als ſolches erkannt werden muß, aber dieſes iſt das Thema keiner Wiſſenſchaft, alſo auch nicht der äußern Naturlehre. Die lebendige Anſicht der Natur außer uns erhalten wir nur nach Ideen [illegible] bloß äſthetiſche Beurtheilung jenſeit aller [illegible] freylich muß eben die von uns entwickelte [illegible] Ideen vorausgeſetzt ſeyn, damit dieſe Urſtändlich werde. Für denjenigen, der [illegible] für allemal ohne Unterſuchung nur eine U[illegible] des abſolut Wahren gelten laſſen will,

ſcheidung der Erſcheinung und des Seyns an ſich, ſomit auch unſre Unterſcheidung einer materiellen und geiſtigen Anſicht der Dinge keine Bedeutung. Iſt aber dieſe Berichtigung einmal in der Lehre von den Ideen gegeben, ſo wird auch das übrige von ſelbſt klar werden.

§. 160.

Wir fordern alſo Theorie in ſtrengſter Bedeutung von jeder natürlichen Anſicht der Dinge, aber eben in ihrem Gegenſatze gegen die ideale Anſicht. Die höchſte Vollendung phyſiſcher Theorie beſitzen wir bis jetzt in Laplaces Mechanik des Himmels, wozu aber das chemiſche und phyſiologiſche Gegenſtück, auf welches die Wiſſenſchaft gleich gerechte Anſprüche hat, noch fehlt.

Die ganze äußere Natur ſoll der Konſequenz einer ſtrengen Theorie unterworfen werden, in welcher jedes Phänomen aus ſeinen übergeordneten Geſetzen erklärlich ſeyn muß, aber jederzeit nur in einer mathematiſchen Theorie, welche das Einzelne jeder Thatſache geſchichtlich vorausſetzt und die Unvollendbarkeit ihrer Reihen in ihrer Unendlichkeit und Strenge anerkennt. Dies iſt der Punkt, auf welchen die Ideen gewöhnlich irriger Weiſe in Anſpruch genommen werden. Jede phyſiſche Theorie muß ſich beſchränken, die Verhältniſſe einzelner Theile aus einer unendlichen Geſchichte zu erklären, ſie darf nie auf eine Totalität ihres Ganzen Anſpruch machen. Dieſe Totalität denken wir nur nach Ideen, Ideen aber ſind eben phyſikaliſch von gar keinem Gebrauch. In der Natur iſt nur Endliches, Beſchränktes, Abhängiges und Zufälliges in einem unvollendbaren Ganzen gegeben, für welches Totalität, Abſolutes, Freyheit und Ewigkeit keine Bedeutung haben. Es iſt die all-

gemeinſte Bedeutung des atomiſtiſchen Verfahrens in der Phyſik, von dem wir uns befreyen ſollen, daß man ſeine Theorie aus einem erſten Anfang (z. B. in der Kosmologie) aus dem Einfachen (in der Monadologie und Atomiſtik in engerer Bedeutung) aus Freyheit und abſoluter Nothwendigkeit verſucht, anſtatt ſich zu beſchränken in jeder Geſchichte nur einen Theil mitten aus einem größern Ganzen zu ſehen. Dahin gehört z. B. außer der bekannten Atomenlehre jeder Verſuch einen abſoluten Anfangszuſtand ſeiner Geſchichte erfinden zu wollen und ſo dieſe Geſchichte nicht aus ihrer Eins, ſondern aus ihrem Zero zu evolviren wie man etwa in der Phyſik mit einem ruhigen Chaos beginnt, oder wie Kant aus einer homogenen ruhigen Flüſſigkeit, Schelling aus der chemiſchen abſoluten Ruhe einer urſprünglichen Auflöſung aller Materien im Aether ſeine Geſchichte des Sonnenſyſtems evolvirt.

Am allgemeinſten zeigt ſich dieſer Fehler im Gebrauch der Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, welche ſelbſt Kant fälſchlich wieder als phyſikaliſche Regulative anerkennt, nachdem er ihnen anfangs alle Anſprüche konſtitutiv abgeſprochen hatte. Er verſtand aber hier die Natur der ſyſtematiſirenden Maximen nicht, ſonſt hätte er eingeſehen, daß jede regulative Maxime für die natürliche Anſicht der Dinge ſich nur dem Grade nach in der Anwendung vom konſtitutiven Geſetze unterſcheidet, und eigentlich ſelbſt als ein nur noch unbekanntes konſtitutives Geſetz der Theorie zum Grunde liegt. (§. 86.) Aller Theorie aber ſetzen wir die idealen Regulative überhaupt entgegen, welche nur äſthetiſch auf die Natur bezogen werden dürfen. Es giebt gar keinen rechtmäßigen phyſikaliſchen Gebrauch der Ideen, Seele, Welt und Gottheit.

Wir müſſen die Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen für die Naturbeobachtung als Geſetz ſtehen laſſen, und dürfen nie hoffen ſie durch Vorausſetzungen aus der Idee theoretiſch zu ergänzen, indem dies in der Natur baarer Widerſpruch wäre. Wir werden alſo erſtlich nicht zugeben, daß man die unvollendbare endliche Realität des Gemüths in der innern Erfahrung durch die Unſterblichkeit der Seele nach der Idee ergänze, ſondern wir bleiben für die Natur nur bey ihren Geſetzen des Endlichen.

Zweytens werden wir ebenfalls es nicht billigen, daß man nach der Idee einer abſoluten Totalität und Identität der Dinge in der Welt die Natur beurtheile, und ſo z. B. äuſſere und innere Erfahrung in ein Syſtem zuſammenzwänge. Wir ſahen vielmehr, daß wir uns dadurch in Widerſprüche mit der Mathematik verwickeln müſſen, und nach dieſer Idee anſtatt des lebendigen Wechſels und der Fülle der Geſtalten in der Natur nur eine leere Einheit erhalten, in der nichts Einzelnes zu unterſcheiden wäre.

Eben ſo wenig werden wir drittens meynen, daß derjenige in der Natur etwas erklärt habe, der uns aufweiſt, mit welchem unerreichlichen Künſtlergenie die Gottheit dieſes oder jenes ſo zweckmäßig einzurichten gewußt habe, wir ſehen vielmehr, daß jede Berufung auf Erſchaffung, Kraft und Wille des Schöpfers gar nicht in die Natur paßt, daß hier vielmehr nur dasjenige erklärt ſey, deſſen Entſtehung wir aus dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit begreiffen.

§. 161.

Das wichtigſte iſt uns hier, die Idee ſowohl des geringen Dienſtes einer bloßen Nachhülfe für die Theorie zu ent-

laſſen, als auch im Großen ſie von aller Vermiſchung mit der Theorie zu befreyen. Dadurch treten wir dann endlich in dem eignen Gebiete der Ideen ſelbſt ſowohl für den Glauben als die Ahndung in Streit ſowohl mit dem gemeinen Religionsunterricht als allen höhern ohne Kritik unternommenen ſpekulativen Verſuchen. Auch hier wollen wir die nähere Entwickelung wieder im Gegenſatz gegen Schelling und die ihm ähnlich philoſophirenden ausführen.

Wir können unſre Lehre von den Ideen mit dieſen höhern rationaliſtiſchen Verſuchen auf vierfache Weiſe nach den vier Momenten der ſpekulativen Erkenntniß in Kontraſt ſetzen.

1) Empiriſche Anſchauung. Unſre Lehre des negativen Urſprungs der Ideen für den Glauben ſteht der poſitiven Erkenntniß des Abſoluten aus intellektueller Anſchauung entgegen.

2) Reine Anſchauung. Schelling will das wahre Weſen der Dinge aus der abſoluten Einheit erkennen, dadurch wird unrichtig die Mannigfaltigkeit zum Nichts des Endlichen, welches Nichts ſich doch in der That nur darin zeigt, daß Form und Gehalt unſrer Erkenntniß nicht kongruent ſind.

3) Logiſches Denken. Anſtatt des richtigen Gegenſatzes von Erſcheinung und Seyn an ſich, wird die endliche Anſicht der Dinge als bloßes Produkt einer täuſchenden Imagination verworfen, über die der Philoſoph ſich erheben ſoll, um das Ewige ſelbſt zu erkennen und aus ihm die Natur zu verſtehen.

4) Transcendentales Denken. Anſtatt der religiöſen Anſicht der Dinge wird hier das ganze Syſtem der Philoſophie in eine phyſikaliſche Anſicht vereinigt.

Alle dieſe vier Momente wiederhohlen immer den nämlichen Fehler, Verwechſelung der Verſtandeseinheit der Theorie mit der Vernunfteinheit der Idee, eben indem man ſich vom Verſtande ganz befreyen will.

Die Grundlage dieſer ganzen Lehre iſt die abſolute Einheit, das Εν και Παν, die abſolute Identität und Totalität, welche als das konſtitutive Princip alles unſers Wiſſens vorausgeſetzt wird. Dieſes geſchieht aber nur, indem man die Leerheit des Grundbewußtſeyns der Einheit und Nothwendigkeit in der endlichen Vernunft verkennt, und alſo das abſolute Wiſſen in die bloße Form unſers Erkennens ſetzt, ohne einen Gehalt zu haben. Dieſe Darſtellung gelingt anfangs, weil geſchichtlich alle Spekulation ſowohl theoretiſch als nach Ideen ſich nur im Streite mit dem erſten rohen Empirismus des gemeinen Lebens entwickelt, alſo nur polemiſch auftritt, und ſo in den ideellen Formen des Abſoluten einen eignen Gehalt zu beſitzen wähnt, bis man entdeckt, daß dieſer in der That doch nur aus Negationen zuſammengeſtellt iſt, alſo nur im Gegenſatz gegen ein anderes von Bedeutung ſeyn kann. Indem nun dieſe Lehre nur in der höchſten Einheit und Nothwendigkeit die abſolute Wahrheit anerkennt, wird ſie unvermeidlich auf eine oder andere Weiſe für die Natur immer die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenſtände vor dem Sinn als bloßen Schein des Endlichen verwerfen müſſen; ſie kann zwar alles erklären, aber immer nur durch Reduktion des Entgegengeſetzten auf Null; ſie kann ihr Erſtes nur bildlich als einen ewigen Abgrund, aus dem alles Leben hervorquillt, oder ähnlich be-

zeichnen, verwandelt aber damit das All der Dinge in die ewige Leere einer absolut durchsichtigen Einheit. Es ist hier nämlich der Gegensatz des Endlichen und Ewigen darin durchaus mißverstanden, daß man meynt: die Vernunft vom Gehalte des Mannigfaltigen befreyen zu müssen, worin doch in der That die Beschränktheit unsrer endlichen Ansicht gar nicht besteht. Nicht der Gegensatz von Einheit und Mannigfaltigkeit, sondern der von Totalität und Unvollendbarkeit ins Unendliche zeigt uns den nur subjektiven Werth der Erscheinung. Darin, daß die Form unsrer Einheit durch die Mannigfaltigkeit des Gegebenen nicht erfüllt werden kann, erkennen wir die Schranken unsrer Ansicht. Wir werden uns zur Idee des Ewigen erheben, nicht indem wir die Einheit der Dinge ohne Mannigfaltigkeit denken, nicht indem wir das ewige Wesen in ein Gesetz der Identität setzen, sondern darin, daß wir uns Einheit und Mannigfaltigkeit beyde als völlig kongruent in einer geschlossenen Allheit vorstellen. Weder die Mannigfaltigkeit noch die Einheit darf verworfen werden, sondern nur die empirische unzulängliche Verbindung der mathematischen Formen. Diese allein sind das Endliche, aber eben ihnen gehört alle Theorie und alles System.

Mit diesem Fehler macht sich denn zugleich auch der andere, (durch welchen alle Vortheile der kritischen Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich wieder verloren gehen,) daß nämlich der Philosoph, in seinem absoluten Wissen um die Identität, in der Wissenschaft das Ansich der Dinge zu erreichen wähnt; wodurch man gerade in die Theorie, d. h. in die Gesetze der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge ihr ewiges Wesen setzt. Indem nun diese Lehre jene Einheit unmittelbar erkennen will,

und darin ihre ganze Weisheit findet, geht ihr für die Idee unvermeidlich der Unterschied der Welt und der Gottheit verloren, denn sie erkennt die absolute Einheit an den Dingen selbst, die Gottheit wird das ewige Seyn der Dinge selbst, oder nach Schellings neuestem Ausdruck das ewige Band der Dinge, also die Ordnung der Welt, auf keine Weise aber ein Wesen über der Welt, und letzteres ist doch, wie wir gesehen haben, unsre wahre Forderung für diese höchste Idee.

Die Lehre von der absoluten Einheit behauptet sich anfangs in der Geschichte der Philosophie neben jedem andern spekulativen System nur als eine Hypothese, welche sich durch ihre Brauchbarkeit zum Erklären insinuiren will, ohne daß man bemüht wäre, ihr einen positiv festen Grund zu legen. Die letztere Frage, worin sie ihre eigene Wahrheit unmittelbar befestige? ist dann erst neuerdings aufgefaßt worden. Man suchte sie auf mancherley Weise anfangs logisch zu begründen, endlich aber nach Verwerfung aller Reflexion im Gegensatz gegen diese durch intellektuelle Anschauung. Wir haben schon oben (§. 53. und 54.) nachgewiesen, daß dieser Gedanke eine leere Ausflucht eines logisch sich nicht widersprechenden Begriffes sey, dem aber für die endliche Vernunft alle Anwendung fehlt, indem er eben nur im Gegensatz gegen ihr durch innern Sinn und Reflexion beschränktes Wesen gebildet werden kann. Hier läßt sich, was dort nur angedeutet wurde, noch deutlicher übersehen, daß nämlich auch Schelling mit diesem seinem Organ der Philosophie nur die leere formale Apperception unsrer Vernunft meynt, diese aber mit dem Ganzen der transcendentalen Apperception und vorzüglich mit dem Grundbewußtseyn des spekulativen Glaubens verwechselt

durch Nichtachtung des Unterschiedes unsrer drey modalischen Grundsätze aus der Idee. (§. 53. §. 95. und §. 131.)

In Rücksicht der Exposition der Geschichte unsers Erkennens sind wir im Grunde mit Schelling fast ganz einverstanden, so daß der bloß geschichtliche Beobachter leicht den ganzen Streit zwischen uns für bloßen Wortstreit ausgeben möchte, wenn er bemerkt, daß wir auf gleiche Weise, und mit denselben Ideen den Gegensatz des Endlichen und Ewigen als höchstes Thema der Spekulation anerkennen, beyde die nur mathematische Erkenntnißweise als das Endliche verwerfend. Er könnte sagen: wenn sie gegenseitig einer nur die Sprache des andern verstünden, so würden sie sehen, daß der eine nur ausführt, was der andere fordert. Schelling nennt nämlich die subjektive Ansicht der Natur in ihrer mathematischen Unvollendbarkeit etwas nur Imaginirtes, dem keine Realität zukommt, und welches die Philosophie nichts angeht, welches sie gerade in seiner Nichtigkeit anerkennen und sich darüber erheben soll zu dem alleinigen Wissen um die Idee. Sagen wir nun nicht das nämliche mit veränderten Worten? Was er Imaginiren nennt, nennen wir endliches Erkennen und subjektiv gültiges Wissen, was er Wissen nennt hingegen, nennen wir Glauben? Allerdings! Aber diese Worte sind hier nicht bloße Benennungen, sondern sie führen ihre bestimmten Ansprüche mit sich. Das nur Imaginirte ist ihm so gut als uns Traum und Irrthum, eine Vorstellungsweise, wodurch nichts erkannt wird, wogegen die Anschauung allein zur Erkenntniß führt. Wissen aber bedeutet ihm, wie uns, eine Ueberzeugung durch Anschauung und Schlüsse, also eine Ueberzeugung, die theoretische Evolutionen zuläßt. Glaube hingegen ist wieder uns beyden eine Ueberzeugung,

welche keiner Theorie empfänglich ist. Also drücken jene Sätze recht eigentlich den Hauptstreit zwischen uns aus. Schelling verwirft die endliche Ansicht der Dinge als bloße Imagination, was sie nicht ist, und fordert Wissenschaft, d. h. Theorie des Ewigen, welche unmöglich ist. Wir hingegen beschränken uns auf die wissenschaftliche Erkenntniß des Endlichen, von deren empirischer Realität sich keine endliche Vernunft losmachen kann, und setzen diesem die ideale Ansicht nur im Glauben entgegen. Also gerade der theoretische Gebrauch der Idee ist es, was uns trennt.

§. 162.

Schelling bedient sich einmal gegen Fichte der Wendung: was am Ende wahr ist, muß es doch auch vom Anfang an gewesen seyn, wenn du mit dem anfingest, was dir am Ende deiner philosophischen Reflexionen erst deutlich wird, so würdest du erst die Dinge nach ihrem wahren Wesen und Leben sehen. Diese Einwendung gilt gegen sehr manche Philosophen, welche den Gedankengang ihrer subjektiven Selbstverständigung, wo sie am Ende erst erfahren, wie sie mit der Sache eigentlich dran sind, mit dem System einer mathematischen Wissenschaft verwechseln, in welchem jedes Theorem erst an seiner Stelle durch seine Demonstration wahr wird. Aber nur auf die Lehre von den Ideen läßt sie sich nicht anwenden. Die ideale Ansicht ist eben nur am Ende wahr, wenn anfangs die Wahrheit der natürlichen Ansicht vorausgesetzt wird, denn sie gibt der letztern nicht ihre theoretische Spitze, sondern sie ist nur im Gegensatz gegen sie durch die Vereinigung des Glaubens an höchste Realität mit dem Bewußtseyn der Unzu-

länglichkeit unſrer Naturanſicht möglich. Eine jede poſitive Lehre von den Ideen verwickelt ſich, wie wir ſchon gezeigt haben, in ein mythologiſches Syſtem, an deſſen Spitze über allem das leere Geſetz eines Schickſals ſteht, dabey muß ſie aus ihrem abſoluten Wiſſen alle Fragen beantworten können, ſie iſt ohne Unwiſſenheit in ſpekulativen Dingen, und dadurch im klarſten Widerſpruch mit der menſchlichen Natur. Sie mag ſich gegen Theorien erklären ſo viel ſie will, ſo wird ſie doch nur immer das Wort ändern, und eine Wiſſenſchaft inne haben von Gottes Verhältniß zur Welt und zu den einzelnen abgefallenen Ideen, auch einer Theorie darüber, wie Gott oder das All zur Selbſterkenntniß kommt.

Gegen dieſes alles ſetzen wir den nur äſthetiſchen Gebrauch der Ideen für die Ahndung in einer religiöſen Anſicht der Dinge, und ſo machen wir dann endlich unſre Lehre von den Ideen durch Vergleichung der religiöſen Anſicht der Dinge mit der phyſikaliſchen ganz deutlich, indem wir aller theoretiſchen Vernunft die nur äſthetiſche Beurtheilung des letzten idealen Regulativs entgegenſtellen.

Schellings Naturphiloſophie als ſogenannte Lehre des All, Lehre vom univerſellen Organismus oder wie ſonſt ſollte ſich beſchränken auf ein Syſtem der äußern Natur, anſtatt deſſen maaßt ſie ſich aber an, das Ganze unſrer Ueberzeugungen eben von der Idee her zu beherrſchen, und bemengt ſich ſo unvermeidlich mit einer mythologiſchen Religionslehre, indem ſie, wie Schelling ausdrücklich fordert, das wahre Weſen der Dinge phyſikaliſch faſſen und ſo aus dem ewigen Weſen der Gottheit verſtehen will. Mehr oder weniger iſt das denn auch der Fehler alles unſers gewöhnli-

chen Religionsunterrichts, indem wir bestimmte Religionswissenschaft als theoretische Einsicht zu besitzen wähnen. Dagegen erklärt sich bestimmt unser drittes Regulativ aus der Idee, der wahre spekulative Grundsatz der Ahndung. Die transcendentalen Ideenformen sind nur aus der Verneinung von Schranken gebildet, es wird also in ihnen gar nichts Positives aus Begriffen erkannt, sondern sie dienen nur, um das wahre Wesen der Dinge als ein Anderes zu denken, denn das beschränkte Wesen der Natur. So daß die Erkenntniß aus ihnen gar keine weitere Exposition zuläßt als den Gedanken einer absoluten Ansicht der Dinge neben der beschränkten unsrer Vernunft. Die positiven Gesetze der ewigen Ordnung und das Verhältniß des ewigen Wesens zur endlichen Ansicht unsrer Vernunft sind hingegen unüberwindliche Geheimnisse für die endliche Vernunft, welche sie nicht aufzuklären vermag, ohne vorher in ihrer Organisation ganz verwandelt zu werden. Der spekulative Glaube giebt uns in diesen negativen Formen nur eine Grundlage der Ahndung, das heißt einer aller Theorie entgegengesetzten Ueberzeugungsweise aus bloßen Gefühlen.

Was wir in bestimmtester Bedeutung ästhetisch nennen, ist das Eigenthum des Gefühls im Gegensatz gegen alle Theorie, und damit das freye Eigenthum der Urtheilskraft, deren spekulative Principien wir hier suchen. Ihr ganz Eigenthümliches ist dies dritte Regulativ der religiösen Ansicht der Dinge oder der Anerkennung des ewigen Wesens der Dinge in der Natur nach dem dritten modalischen Grundsatz aus der Idee, als Thema des Geschmackes und der Andacht. Wir wollen hier über diese spekulative Grundlage des Aesthetischen in unserm Geiste nicht weitläuftig

ſeyn, indem ſie gerade das ohne alle Theorie iſt, und das Nähere erſt bey der praktiſchen Beſtimmung der Ideen im vollſtändigen Zuſammenhang vorkommen muß. Das Wichtigſte iſt überhaupt der Gegenſatz der äſthetiſchen und theoretiſchen Beurtheilung, der phyſikaliſchen und religiöſen Anſicht. Die freye Beurtheilung des Geſchmackes, welche die Geſetze des Lebens durch die ganze Natur anerkennt, ſetzt ſich gerade in Kontraſt mit aller theoretiſchen Wiſſenſchaft und aller Erklärung. Ich erkläre die Natur in ihrem Leben dadurch, daß ich in den Formen des Organiſirten die Evolution jenes mathematiſchen Geſetzes vom univerſellen Kreislaufe nachweiſe, dies iſt Sache der Wiſſenſchaft und der Theorie, wenn ich aber durch die nämlichen Formen das Leben ſelbſt und den göttlichen Geiſt ahnde, ſo iſt dies nicht Sache der Naturlehre, ſondern äſthetiſche Beurtheilung der Religion.

Wir ſehen hier das beſtimmteſte Verhältniß zwiſchen Wiſſen, Glaube und Ahndung. Die Vollendung des reflektirten Wiſſens iſt die Wiſſenſchaft, welche durch Erklärung und Beweis zur Theorie wird, indem der Schluß zur Anſchauung hinzukommt und das gegebene Wirkliche durch die Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze phyſikaliſch beſtimmt. Ueber alle Geſetze des Wiſſens erhebt ſich aber durch die Selbſterkenntniß der eignen Schranken unſrer Vernunft die Ueberzeugung des Glaubens, und giebt uns in den Ideen ein neues Princip der Beurtheilung der Natur und des Weſens der Dinge, welches uns durch die Natur und ihre Anſchauung erſcheint. Dieſes Princip aber bleibt uns unvermeidlich ein poſitiv unausſprechliches Geſetz der Einheit, welches nicht in beſtimmte Begriffe poſitiv gefaßt werden kann. Das ideale Geſetz iſt alſo ein

Princip, welches in ſtrengſter Bedeutung nur leitende Maxime bleibt, ohne für menſchliche Vernunft je zum konſtitutiven Geſetze werden zu können. So ſcheidet ſich das Gebiet der Aeſthetik oder des Gefühls von aller Wiſſenſchaft und Theorie. An die Stelle der theoretiſchen Unterordnung aller Anſchauung unter die mathematiſchen Geſetze der Phyſik, tritt eine äſthetiſche Unterordnung derſelben Anſchauung unter die Ideen, bey welcher die Urtheilskraft in ihren Gefühlen nur von unausſprechlichen Begriffen geleitet werden kann. Es giebt alſo allerdings in unſerm Geiſte eine Region der Ueberzeugung über alle Wiſſenſchaft hinaus, ſie iſt aber nicht die Erkenntniß von den Ideen, ſondern die Erkenntniß aus den Ideen, als Principien.

Die höchſte Unterſcheidung für den Gebrauch der Urtheilskraft iſt alſo die des theoretiſchen und äſthetiſchen. Der Fall der Theorie iſt überall, wo nach beſtimmten Begriffen poſitiv allgemeine Geſetze gegeben werden, wo alſo nur ſubſumirende Urtheilskraft erfordert wird, um den Fall der Regel unter zu ordnen. Dies trifft nun die ganze natürliche Anſicht der Dinge. In dieſer bilden ſich durch die Kategorie poſitive allgemeine Geſetze, denen das einzelne in der Natur als ſeiner Bedingung mit Nothwendigkeit unterworfen iſt. Für die Ausführung der Wiſſenſchaft giebt es zwar auch hier ein Gebiet der Induktion, in welchem die reflektirende Urtheilskraft die allein herrſchende bleibt, aber da ſind die leitenden Maximen doch nur ſolche heuriſtiſche Maximen, von denen im Allgemeinen wohl verſtanden wird, wie ſie der Natur als konſtitutive Geſetze gelten, unter die eine theoretiſche Unterordnung allerdings ſtatt findet, nur daß uns die einzelnen kombinatoriſchen Komplexio-

nen zu zuſammengeſetzt ausfallen, um von der mathematiſchen Einbildungskraft mit Leichtigkeit behandelt zu werden, weswegen wir uns denn begnügen mit dem Verſuch aus der gegebenen Involution, z. B. der Naturgeſchichte der Erde, ganze Klaſſen auf einmal zu evolviren, ohne die einzelnen Komplexionen in jeder Klaſſe ausſchreiben zu können. Hingegen die ideale Anſicht der Dinge widerſpricht aus ihrem höchſten Princip aller Theorie. Grundſätze aus Ideen ſind unendliche Urtheile, mit deren negativen Formen die ſubſumirende Urtheilskraft gar nichts anfangen kann. Hier bleibt alle Unterordnung der reflektirenden Urtheilskraft überlaſſen, und ſomit ſtellt ſie ihr eigenthümliches äſthetiſches Geſetz des Geſchmackes aller Theorie überhaupt gegenüber; deſſen Regeln ſind keiner logiſchen Entwickelung fähig, ſondern ſie müſſen dem Gefühl eines jeden ſelbſt überlaſſen bleiben. So beſtimmt ſich die ſubjektiv bedingte Allgemeingültigkeit unſrer Geſchmacksurtheile, indem es nur die unausſprechliche Regel iſt, in der wir nothwendig zuſammenſtimmen müſſen, dagegen für die einzelne Unterordnung jeder nur ſeinem ſubjektiven Gefühl überlaſſen bleibt; wo alſo nur aus der Gültigkeit des unbeſtimmten Princips ſich die beſchränkte objektive Gültigkeit der Geſetze des Schönen für eine eigne äſthetiſche Weltanſicht ableitet.

Wir ſehen nun wie Schellings und ähnliche alte Spekulationen ſich anfangs mit der Verſchmelzung von Philoſophie und Poeſie beym Volke der ſpekulirenden (keinesweges aber bey nur roher Geſundheit) einſchmeicheln müſſen, und woher dieſen der Eigendünkel und das Vornehmthun kommt; ſie laſſen ihr Handwerk als Kunſt, ihre Phyſik als Gedicht gelten, und wenn ſie denn die von ihnen beſchrie-

bene Welt groß und ſchön finden, ſo fällt auch etwas von dem Glanze des Weltgeiſtes auf ſie die Propheten deſſelben. Im Erfolg aber muß dieſe Lehre eben ſo nachtheilig auf Wiſſenſchaft als auf den Geſchmack wirken. In Rückſicht des Geſchmackes wird eine ſolche konſequente philoſophiſche Aeſthetik das reine Schöne verachten und nur das philoſophiſch Erhabene ſuchen; metaphyſiſche Mythologie und tiefe, ſchwere phyſikaliſche Allegorie wird ihr das wahrhaft bedeutende ſcheinen. Die theoretiſchen Formen der Wiſſenſchaft werden zu bleyernen Flügeln, deren Schwere den Genius erdrückt; in der Wiſſenſchaft hingegen wird man in falſchem vornehmen Dünkel ein Analogon von poetiſcher Proſa fordern, wo nach Art der alten Alchemiſten der Phyſiker ſich ſchämt, anders als in unverſtändlichen Bildern von ſeinen Verſuchen zu ſprechen.

Das Bedürfniß unſrer geſellſchaftlichen Ausbildung iſt grade das Umgekehrte. Ihr ſcheltet ein Zeitalter der Aufklärung, von dem ihr meint, es gehe vorüber. Was war anders der Fehler dieſes Zeitalters als eine unbegränzte Sucht nach Theorie, welche ſich ſelbſt nicht verſtand. Wem anders haben wir unſre proteſtantiſche Kälte und Mangel an Religioſität zu danken, als dem Verlangen, auch das Religiöſe mit Theorien zu beherrſchen? Dies zeigte ſich als reine Reflexion; nun gebt ihr der Reflexion ſelbſt die Schuld, welche nur ihrer falſchen Anwendung gehört, und wollt euch verbeſſern, indem ihr die Reflexion von euch werft. Ihr irrt euch gewaltig! Dadurch zwingt man ſie nicht. Wer einmal angefangen hat ihr zu folgen, wird nicht eher wieder geſund, bis er ihr Werk rein zu Ende geführt, und dadurch begriffen hat, welches das Gebiet der Wiſſenſchaft in unſerm Geiſte ſey, und welches das der Idee.

Wollt ihr hoffen, einem geſundern kommenden Zeitalter, Geſchmack und Andacht wieder zu ſichern, ſo laßt dieſe ſich nicht, wie mit böſem Gewiſſen, durch die Pracht gezierter Darſtellungen bey ihm einſchmeicheln, ſondern erkennt die Wichtigkeit einer reflektirten Ausbildung an, und überliefert ihm vollendete theoretiſche Wiſſenſchaft, wo ſie irgend möglich iſt, damit nicht unbeholfen immer nur wieder daſſelbe nie vollendete Werk von neuen begonnen, oder gar aus alten Trümmern zuſammengeflickt werde, ſondern endlich einmal ein Ganzes in gediegener Vollendung erſcheine.